ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE

EIFI

Josef Estermann

Teología de la Liberación / Teología Andina

Una Antología

Edición Digital
Aachen / Barcelona 2021

Edición Digital:

Contenido

Nota del autor

Las contribuciones que forman parte de esta antología fueron publicadas en varios medios en los años 2000 a 2020.

Puede que ciertas referencias a acontecimientos, nombres y contextos (de tipo biográfico, político, cultural) ya no son acertadas en la actualidad, sino solamente en el momento de la publicación original.

Las referencias de las publicaciones originales pueden consultarse al final de la antología en «Referencias de fuentes».

Se ha revisado y corregido las contribuciones de esta antología en forma global, por lo que puede haber errores de tipeo, diseño u otros.

Marzo de 2021

Josef Estermann

1. Religión como *chakana*. El inclusivismo religioso de los Andes

El presente trabajo intenta comprender el llamado «sincretismo andino» desde la lógica misma de la cosmovisión andina como un fenómeno enraizado en los principios de la inclusividad, complementariedad y relacionalidad. No se trata en primer lugar del resultado de un proceso forzado de aculturación y de «contaminación» ideológica por elementos de una (o varias) religiones ajenas, sino de un proceso orgánico inter-transcultural[1] que encuentra un motor dinámico en el paradigma de inclusión como de hecho lo practica el *runa* andino[2]. El concepto *chakana* como eje cosmológico y antropológico juega un papel trascendental en la comprensión del inclusivismo religioso de los Andes.

1. Sincretismo: un concepto espinoso

Antropólogos, teólogos e historiadores de la religión han acuñado el concepto «catolicismo sincrético» para describir las diferentes formas de religiosidad popular en el continente latinoamericano y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición «pagana» –que dice que los indígenas quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo– y una posición «ortodoxa» –que defiende la pureza doctrinal del catolicismo indígena andino. Según Marzal, el «catolicismo sincrético» es asumido por la gran mayoría de la población quechua de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos precristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995:99)

A pesar de este campo a primera vista eminentemente «sincrético», el debate sobre el «sincretismo» llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teorética contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del «sincretismo» entre el cristianismo y las religiones autóctonas en *Abya Yala*.[3] En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes han contribuido sustancialmente a la cartografía compleja de tal «sincretismo», con el propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.[4]

Pero el debate teórico sobre el «sincretismo» tiene un *Sitz im Leben* muy distinto y fue llevado a cabo sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma Protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término «sincretismo» –que antes no tenía connotación religiosa explícita– fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la

---

[1] El término «inter-transcultural» pretende resumir no sólo la relación (sincrónica) entre diferentes culturas, sino también el dinamismo histórico (diacrónico) en el proceso de interpenetración intercultural. Cf. Fornet 1994: 16.

[2] *Runa* no es un equivalente homeomórfico exacto de *anthropos*. El vocablo quechua *runa* tiene dos acepciones: En sentido amplio o inclusivo, se refiere al ‚ser humano»; en sentido más restringido o exclusivo, sólo denota al ‚hombre andino» de habla quechua.

[3] Según Pye, el debate de las ciencias religiosas sobre el «sincretismo» se llevó casi exclusivamente en el contexto de la historia intelectual europea y prácticamente ignoró el continente latinoamericano (Pye 1993). Sin embargo, en los últimos años, se ha elaborado algunas contribuciones desde América Latina para el debate teórico sobre el asunto (Dressendörfer 1996, 1997; Schmelz 1996, Scannone 1991).

[4] Entre otros, cabe mencionar: Aguiló 1981; Bastien 1987; van den Berg 1985, 1989; Contreras Hernández 1985; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jorda 1981; Marzal 1971ª, 1983, 1985, 1988; Marzal, Albó y Melià 1992; Melià 1992; Mishkin 1963; Monast 1972; Moranda 1982; Ochoa 1976; Schlegelberger 1992.

verdadera «pureza» de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo. La noción griega συνκρητίζειν casi no se usaba en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco lo usó en forma de sustantivo (συνκρητισμός) para explicar que los Cretenses –a pesar de estar divididos entre sí– se «juntaban» hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (mor. 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo usó para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes) a pesar de diferencias doctrinales insuperables.[5] El verbo griego συνκεράννυμι (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo 17, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma.

El contexto polémico de su recepción explica a gran medida el carácter peyorativo del nuevo término «sincretismo» que venía a equivaler al significado de algo «decadente», «impuro», y «heterodoxo». La religión protestante pretendía volver a una religión «pura» y «no contaminada» por el helenismo filosófico de la Edad Media; para la doctrina protestante, el catolicismo renacentista apareció como una «falsificación», un «aguar» y una «decadencia» del ideal evangélico puro, es decir: se lo juzgó como «sincretismo» – en un sentido exclusivamente negativo y peyorativo.

Recién las ciencias religiosas comparativas del siglo 19 sabían sacar el concepto de esta polémica teológica y eclesial, usándolo en forma neutral para indicar una forma específica de transformación religiosa en la que diferentes tradiciones se mezclan a través de procesos históricos. De un insulto teológico y término polémico, «sincretismo» se ha transformado en un concepto neutral de las ciencias religiosas. Sin embargo, hasta hoy día, el concepto es bastante espinoso (*tricky*)[6], controversial (*contentious*)[7] y ambivalente. No sólo la teología, sino también las ciencias religiosas afirman –al usar el término «sincretismo»– implícitamente una posición idealista que no concuerda con las realidades históricas y la condición humana. Presuponen que existe (o existía) una forma «pura», uniforme, coherente, no mezclada de «religión» que luego se «contamina» (o «contaminaba») con elementos exógenos. El paradigma filosófico fundante de tal concepción es el idealismo platónico que considera todo tipo de «inculturación» de los arquetipos (ουσία) como una «caída» y «decadencia» del original perfecto.

Pero no sólo el marco conceptual es sumamente eurocéntrico e ideológico, sino también la concepción misma de «religión» que está involucrada en el uso indiferenciado del término «sincretismo»: presupone que «religión» es algo que se puede separar de otras realidades (como la «cultura») y que haya una yuxtaposición muy clara entre lo sagrado y lo profano. Tales presuposiciones son proyecciones monoculturales de Occidente que de ninguna manera pueden ser consideradas universales. Habrá que insistir en un concepto policéntrico de lo que es «religión»,[8] y por lo tanto en el uso diferenciado y crítico del concepto «sincretismo».

En los últimos años, tanto la teología como las ciencias religiosas (e inclusive la antropología) tratan de dejar atrás cualquier rastro polémico e idealista, sometiendo el concepto «sincretismo» a una crítica metodológica severa. Esto significa por un lado que se

---

[5] Erasmo evidentemente popularizó el término por su uso en los *Adagios* (chil. I, cent. 1, No. 11, 125f.); en una carta a Melanchthon del 22 de abril de 1519 escribió: *«vides, quantis odiis conspirent cuidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque συνκρητίζειν, ingens praesidium est concordia»* (Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami (ed. Stafford Allen, Percy), 12 vols., Oxford 1913, 539 = CR 1,78).
[6] Droogers 1989.
[7] Shaw y Stewart 1994.
[8] Estermann 2001.

define los fenómenos llamados «sincréticos» en términos de **procesos** interculturales y no tanto de **resultados** de encuentros entre dos realidades aparentemente irreconciliables, y por otro lado que se asuma una perspectiva histórica mucho más amplia. En la teología, por ejemplo, hay cada vez más voces que hablan de la naturaleza intrínsicamente «sincrética» del cristianismo y –*a fortiori*– de cada tradición religiosa. Pannenberg era uno de los primeros que ha recuperado el concepto «sincretismo» en acepción positiva (o al menos neutral) en el sentido de una «manera de autodeterminación y expansión de una religión», considerando el cristianismo como «el mejor ejemplo de fuerza asimilativa sincrética» (Pannenberg 1967:269s.).[9]

Esta convicción tenía más repercusión –también en América Latina– en el campo de la misionología que planteó con las concepciones de «inculturación», «contextualización» e «indigenización» un cambio paradigmático, frente a una valoración peyorativa del «sincretismo religioso» por esta misma ciencia en siglos anteriores. La «extirpación de idolatrías» de entonces viene convirtiéndose en un aprecio teológico de los intentos de «deshelenización» del paradigma teológico dominante y de la elaboración de auténticas «teologías indígenas» en el continente latinoamericano.[10] No debe sorprender que semejantes propósitos sean vistos con mal ojo por parte de los guardianes de la «doctrina pura», titulándolos ya no de «sincretismos» (que son resultados más o menos involuntarios), sino de «neopaganización» (que puede ser obra de autores individuales).

Con respecto al ámbito andino, existe una abundante literatura sobre las características, el alcance y la naturaleza del resultado histórico del «encuentro» entre una religión universal, institucionalizada y doctrinalmente definida –el catolicismo–, con una religión autóctona, sin escritura ni jerarquía o doctrina –la religión andina precristiana. Para algunos, los esfuerzos misioneros han sido un fracaso rotundo en el sentido de que –como lo expresó José María Arguedas– el «indio nunca llegó a ser católico»[11]. En el otro extremo, hay también personas que afirman el cumplimiento total de la cristianización de los indígenas andinos (Mishkin 1963; Hughes 1974)[12] a tal extremo que inclusive los rituales originariamente andinos y no-cristianos (como el «pago a la *pachamama*») fueran «bautizados» y recibidos por los indígenas como genuinamente «católicos» (Garr 1972).[13] Entre estos extremos de la «andinidad» y la «catolicidad» exclusivas de la religión andina actual, la gran mayoría de los estudiosos sostienen una u otra forma de religión «sincrética», más allá de una doble fidelidad o sinoiquismo (bireligiosidad), de un paralelismo religioso o de una mera yuxtaposición.[14]

---

[9] Otros representantes de esta posición –el cristianismo es un «fenómeno sincrético»– son: Thomas 1985; Morandé 1982; Hollenweger 1995; Sparn 1996; Siller 1991.

[10] No puedo profundizar en el contexto de este trabajo los conceptos involucrados. Véase: Jolicoeur 1996; Gorski 1996, 1998; Estermann 1996.

[11] Citado en: Contreras Hernández (1985): «Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico» (94).

[12] Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua sea el catolicismo y que la religión y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas. Hughes mas bien plantea el asunto de manera más cautelosa: «Under the appearance of a catholic religious cult we find practically nothing of the essential content of official Christianity» (Hughes 1974:5).

[13] El jesuita Garr considera que los indígenas andinos son realmente cristianizados; opina que entienden inclusive sus tributos a la *pachamama* en términos cristianos como ofrendas a la creación de Dios.

[14] Jolicoeur (1996) rechaza la «doble fidelidad», el «paralelismo religioso» y la «mera yuxtaposición» de dos tradiciones religiosas (la andina y la cristiana) no sólo como indeseable para fines misioneros, sino también como incompatible e imposible en términos de integridad personal del creyente. Los términos de la «bireligiosidad» y del «sinoiquismo» (σύν οικός) fueron acuñados por Lanczkowski (1971) para hablar

Jolicoeur (1996) rechaza la aplicación del concepto «sincretismo» para la fenomenología religiosa andina, entendiéndolo como la «combinación de unas doctrinas y prácticas teológicamente inconsistentes ... e incompatibles con el mensaje cristiano» (209). Este sincretismo, el resultado final de un proceso del encuentro de diferentes religiones en el que todavía se puede identificar los elementos originarios, llevaría –según Jolicoeur– a un «cristianopaganismo» o «paganocristianismo» inaceptable. Más bien se trata de una «verdadera simbiosis», una «nueva creación» o una «tercera realidad» (210), resultado de un proceso profundo de «inculturación».

Sin embargo, el proyecto de desarrollar «teologías indígenas» (o «indias») toma distancia de esta concepción culturalista de «sincretismo» que deja intactos («puros») a los contenidos del Evangelio a través del proceso de «encarnarse» o «inculturarse». Para la «teología india» andina, lo cristiano moldea lo andino, y lo andino repercuta en la comprensión de las concepciones básicas del cristianismo. Una nueva religión andino-cristiana nace, y una nueva teología como reflexión de las expresiones «sincréticas» de la misma se hace escuchar.

La teoría de la ciencia religiosa (Vertovec 1998) habla recientemente de «prestación» (*borrowing*) y «convergencia» (*convergence*) para explicar la incorporación de elementos andinos en los rituales y la fe católicos, respectivamente de elementos católicos en los rituales andinos. Un ejemplo muy claro de este proceso es el uso del Padrenuestro y del símbolo de la cruz en el «despacho» andino.[15] Con respecto al proceso inverso, se podría mencionar la veneración del espíritu protector en la punta del cerro más cercano al poblado, bajo la figura de la cruz verde. En el primer caso, se trata de una «prestación» (*borrowing*) del Padrenuestro para el uso ritual (no importa su contenido semántico) en un paradigma religioso distinto, en el segundo de una «convergencia» (*convergence*) topológica (el cerro como lugar sagrado) de elementos de dos paradigmas religiosos distintos. La religión andina actual es muy rica de elementos «sincréticos», resultado de un proceso intercultural e interreligioso muy complicado y difícilmente analizable a profundidad.

2. La inclusividad religiosa andina

Muchos historiadores y americanistas se asombraron –y siguen en parte asombrándose– por el hecho histórico de que la religión conquistadora (que venía con cruz y espada) fue asumida, aceptada y hasta interiorizada tan rápidamente por los pueblos conquistados de *Abya Yala*, a pesar de los muchos abusos cometidos por los españoles y portugueses, inclusive por los miembros del clero católico, en nombre de esta religión. Guamán Poma de Ayala, en su famosa *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [1614][16] no rechazó la nueva religión como imperialista o abusiva, sino criticó a sus seguidores en nombre de esta misma religión. Existen muchos hipótesis para explicar este fenómeno «milagroso» de conversión rápida y masiva de los indígenas a la religión católica de aquellos que asesinaron cruelmente a su último líder

---

de las «existencias interreligiosas» (72ff.), aunque «sinoiquismo» significó antes simplemente el proceso de juntar dos aldeas (οικόι) en la Antigua Grecia.

[15] Acerca del «despacho» (pago, alcanzo, mesa, *misha, saywa, qoymi, qatichiy*) andino, el ritual que se hace como tributo a la *pachamama*, en ocasiones del techado de una casa, de una enfermedad o un viaje previsto, véase: Estermann 1998b:162-164. Las hostias (no consagradas) y la cruz son los símbolos más importantes y poderosos de la fe católica; el Padrenuestro –rezado como fórmula mágica– se «presta» del cristianismo para dar más eficiencia al ritual (cf. Rösing 2001:50-61).

[16] Como referencia, véase la edición crítica: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [1614], Facsimile edition, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXIII, ed. Alfred Métreaux, París 1936.

Atawallpa y robaron las riquezas del gran imperio *Tawantinsuyo*. Me parece que muchas de estas explicaciones insisten en factores coyunturales y hasta casuales, pero no buscan una respuesta en la misma cosmovisión indígena y en el modo de «estar en el mundo» del *runa* andino.

Según mis propias investigaciones, tanto la rapidez como la profundidad del proceso de penetración mutua (o de «intertransculturación») entre la religión católica colonial y la religión autóctona andina se deben sobre todo y en última instancia a las características del universo simbólico y de la sabiduría indígena de los pueblos andinos (quechua y aimara). El alto grado de «sincreticidad» de la religiosidad popular actual en la región andina contrasta con la considerable resistencia a la «sincretización» por parte de religiones autóctonas en los continentes del África y Asia.[17] La relativa facilidad de la «evangelización» de *Abya Yala* por los misioneros católicos en los siglos XVI y XVII no puede explicarse satisfactoriamente por razones de supervivencia (adaptación y aculturación como estrategias de resistencia), ni sólo por la superioridad militar, económica y cultural de los colonizadores, y tampoco por el esfuerzo misionero (que objetivamente era más bien un obstáculo para abrazar la nueva religión). El pensamiento indígena de los Andes posee características –he aquí mi hipótesis de trabajo– que permiten incluir de manera relativamente fácil elementos culturales y religiosos extraños en el seno de la propia religión y cosmovisión.

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la **relacionalidad de todo**. La categoría básica no es el «ente en cuanto ente» (*ens inquantum ens*) de la metafísica occidental sino la relación.[18] La filosofía (y onto-teología) occidental dominante tiene como fundamento ontológico la sustancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como «ser-en-sí-mismo», o sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. La existencia separada y monádica es lo primero, la relación entre los entes particulares lo segundo. Para el hombre andino, la situación es la inversa: El universo es ante todo un sistema de seres interrelacionados, dependientes uno de otro, an-árquicos, heterónomos, no-sustanciales.[19] La relación, que en Occidente es un *accidens* real o una forma *a priori* de la razón, es la primera

[17] Falta una investigación profunda de la ciencia de religiones comparativa de los diferentes modelos de relaciones entre el cristianismo (colonial) y la(s) religión(es) autóctona(s) en África, Asia, América Latina y Oceanía que tome en cuenta las diferencias «filosóficas» de fondo en la explicación de la realidad. Paradigmáticamente, las situaciones en América Latina y África eran muy parecidas en el sentido de que la religión cristiana no encontró religiones transétnicas y bien institucionalizadas como en Asia. Sin embargo, el grado de «sincretización» de las iglesias africanas recién ha llegado a niveles comparables con las del ámbito andino a raíz del surgimiento de las religiones tradicionales africanas y de las iglesias africanas indígenas (*African Independent Churches*). La «inculturación» de la fe cristiana en África ha sido reconocida como una tarea permanente y nada fácil.

[18]La metafísica occidental es en el fondo una ontología u onto-teología. Aristóteles definió como objeto material de la metafísica los primeros principios o las primeras causas, entre los cuales la sustancia o esencia (*ουσία*) de una cosa ocupa un lugar privilegiado. Pero al comienzo de Libro Cuarto (Δ) de la *Metaphysika*, Aristóteles declara que la metafísica trata del **ser en cuanto ser** (*ens inquantum ens*). Con la filosofía medieval cristiana, el ser se identifica en última instancia con Dios, que es el Ser Supremo (*Ens Realissimum*); la metafísica se convierte en onto-teología.

En la filosofía aristotélica, la relación es una categoría accidental, subordinada a la «sustancia» como primera categoría.

[19] Las categorías básicas del pensamiento occidental (dominante) son: Inmanencia (existir en-y-por-sí-mismo), independencia o soberanía (autosuficiencia), principalidad (el *αδχέ* como base), autonomía y sustancialidad. Para el pensamiento andino, un ente particular ya está siempre en relación con otros (trascendencia), no es autosuficiente, no puede ser principio en sí mismo (es an-árquico), se rige por una normatividad exterior (heteronomía) y no existe en sí mismo (relacionalidad).

categoría ontológica, es –para decirlo en forma paradójica– la verdadera «sustancia no-substancial».

Esto significa para el aspecto religioso, que para el *runa* andino no puede haber una dicotomía o separación entre lo sagrado y profano, entre el mundo religioso y el mundo secular. En vista de que la relacionalidad es la característica fundamental del pensamiento andino, en cierto sentido toda «re-lación» es también «re-ligión» (*religio*), nexo imprescindible con el orden universal. La separación occidental (moderno) entre un ámbito secular y otro religioso (o numinoso) corresponde a una lógica de exclusión («o bien ... o bien»), pero no encaja con el principio holista de la inclusión («y ... y»).[20] Para un *runa*, hasta la labor agrícola tiene un carácter religioso; trabajar la tierra es una forma de oración.

Como el universo es un todo interrelacionado, no puede haber sectores o segmentos realmente exteriores (trascendentes), ni posiciones incompatibles entre sí. El principio de inclusividad –como derivado del principio de relacionalidad– rechaza el paradigma exclusivista de Occidente, fundamentado por el principio lógico de la no-contradicción: Algo es o bien verdadero o falso, *tertium non datur*. En términos religiosos, esto se ha traducido en un exclusivismo y absolutismo dogmático, pero también en rechazo de cualquier tipo de religión sincrética. De acuerdo con la lógica occidental –que también a grandes rasgos es su teo-lógica– un *runa* andino no puede confesar el *credo* cristiano y a la vez venerar a los *apus* (espíritus tutelares de los cerros).[21] Para la lógica andina, el asunto se presenta muy distinto: La «verdad» no es una cosa proposicional excluyente, sino es la relacionalidad misma que incluye «verdades» aparentemente inconsistentes y «realidades» supuestamente incompatibles.

La concepción andina de «Dios», por ejemplo, está muy lejos de la concepción filosófica occidental que concibe a Dios como «sustancia infinita», *causa sui*, *ens necessarium* y *actus purus*, y que enfatiza los atributos divinos de trascendencia, eternidad, inmutabilidad, omnipotencia y absolutidad. La religiosidad andina no concibe a Dios como una realidad trascendente y absoluta, es decir: como un ente que existe fuera de toda relacionalidad y más allá del universo. La idea deísta (un Dios extra-mundano) no tiene nada que ver con la concepción andina de «Dios».

Dios más bien forma parte del cosmos, no como un ente entre otros, sino como el sistema universal de relaciones: Dios es todo en todo. Este «panenteísmo andino» tal vez tenga una afinidad con el monismo de Spinoza, quien afirmó una única sustancia como totalidad de todos

---

[20] El principio del tercer excluido (*principium tertii non datur*) solo permite la disyuntiva excluyente entre dos conceptos contradictorios (verdad-falsedad, finito-infinito, temporal-eterno, terrenal-celestial). No existe mediación, sino separación entre los polos. La lógica de inclusión afirma una transición continua entre dos extremos de tal manera que pueden coexistir como equilibrio complementario. La expresión más manifiesta son los principios complementarios del taoísmo, el *Yin* y el *Yang*.
La lógica exclusiva occidental enfatiza el concepto de «trascendencia» y llega en la teología a un cierto dualismo entre lo terrenal y lo celestial, lo humano y lo divino, el aquí y el más-allá. Esta concepción que en el fondo es platónico, sufrió en el cristianismo una corrección sustancial, sobre todo por la categoría de la «encarnación»: En Jesús, lo humano y lo divino se tocan y se penetran mutuamente de tal manera que la separación ontológica ya no tiene validez absoluta. La concepción cristiana de «encarnación» sirve mucho para un acercamiento al pensamiento andino, y a la vez un distanciamiento de la filosofía griega.

[21] Para la teología de vertiente occidental, la «bireligiosidad» («sinoiquismo») es lógicamente imposible, porque una religión siempre tiene una exigencia de verdad exclusiva: Una determinada religión o bien es verdadera o bien es falsa, *tertium* (es decir: una religión sincrética) *non datur*. Esto ha sido la firme convicción de los primeros misioneros en América Latina: como la religión católica es la verdadera, la religión andina es falsa. No puede haber una posición intermedia.

los entes interrelacionados, que es a la vez Dios y la Naturaleza (*Deus sive Natura*).[22] Por lo tanto, el «Dios Creador» casi no juega ningún papel importante en la religiosidad andina. La religión incaica tampoco conocía una deidad hacedora y creadora de todo; el universo existe desde la eternidad, y la idea de una *creatio ex nihilo* resulta ser algo absurdo. Todo proviene de algo; la vida brota de la tierra, el hombre sale de las mismas entrañas de la *pachamama*.[23]

Los primeros misioneros identificaron al Dios Creador del libro de *Genesis* con el dios incaico Wiraqocha, introduciendo así una concepción ajena al pensamiento andino. *Wiraqocha* (o *«Ticsi Wiraqocha Pachayachachi*»)[24], igual como *Pachakamaq*, no era creador y hacedor, sino ordenador y movedor del universo. Él tiene la tarea de «recrear» un cosmos desde el caos (no desde la «nada»), causado por un *pachakuti* (cataclismo cósmico), es decir: restablecer un universo ordenado, un sistema seguro y definido de relaciones. Esta es en el fondo también la concepción del yahvista en *Genesis* 2,5ss. *Wiraqocha* figura como dios supremo en los dibujos de Pachakuti Yanqui Salcamaygua [1613] de nexo entre las oposiciones de Sol y Luna, estrella matutina y vespertina, es decir como representación de la relacionalidad complementaria dentro del mismo universo (*ticsimuyu*) (Espinoza 1987:451).[25]

Dios es entonces para el *runa* de los Andes ante todo la base necesaria para el orden en el universo, tanto natural como ético. El primer atributo teológico no es la omnipotencia o creatividad, sino la providencia: Dios es ante todo cuidante (*arariwa*) y acompañante. En este sentido, el pueblo lo llama con todo cariño *Taytacha*: Es como un padre que cuida de sus hijos, manteniendo de esta manera el orden que recién hace posible la vida.

La concepción trinitaria cristiana favorece sustancialmente el acercamiento de los dos paradigmas con respecto a Dios. La Trinidad es la síntesis de absolutidad y relacionalidad en Dios, y por lo tanto, el Dios cristiano también participa en el rasgo principal del pensamiento

---

[22] No resulta fácil conceptualizar la idea andina de «Dios» en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la «personalidad» de Dios; el concepto occidental de «persona» no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo articulado que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenido por San Agustín, Juan Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de «Dios».

Espinosa sostenía un monismo determinista de tal modo que todos los entes son atributos y modificaciones de una sola sustancia *Deus sive Natura* (Dios o la Naturaleza). No se puede afirmar sin reparos el carácter monista y determinista del pensamiento andino, pero sí se nota una tendencia fuerte hacia actitudes deterministas (y fatalistas), rechazando la contingencia de los acontecimientos (voluntad o castigo de Dios, destino ciego).

[23] Puede ser que la ausencia de una teología de la creación tiene que ver con la concepción (cíclica) del tiempo que no conoce ni inicio (*alpha*) ni fin absoluto (*omega*), sino trasformación permanente de un mundo existente *ab aeterno*. En este punto, el pensamiento andino coincide con la filosofía griega contra el pensamiento cristiano (medieval). Véase: Bajá et al. (1996). Los mitos andinos relatan que la vida tiene su origen en la tierra como «Madre eterna»; muchas cuevas son *paqarinas*, es decir: lugares de nacimiento del hombre o de cierta tribu étnica.

[24] Literalmente, este título significa: «Señor del Universo, Enseñador de tiempo y espacio». *Pachakamaq* («Hacedor de tierra y cielo») es una deidad preincaica venerada sobre todo en la región costeña. No fue considerado «creador», sino «movilizador» de todo, es decir: Señor de los movimientos celestes. Su pareja era la *pachamama*, estableciendo así una complementariedad entre cielo y tierra (Espinoza 1987: 454ss.).

Wiraqocha («Señor») era un dios panandino, reconocido por muchos pueblos como «Dios supremo»; con la llegada de los españoles, los blancos adquirieron el título de *wiraqocha* (caballero, señor), tal vez por la gordura de los europeos (*wira* significa: «gordo», «cebo»). Seguramente, la tradición legendaria del *ñak'aq* (pistaco, degollador) tiene que ver con este trasfondo: El blanco (*wiraqocha*) mata a los indígenas y les saca el cebo (*wira*) para hacer marchar sus máquinas.

[25] Para una interpretación filosófica del «dibujo cosmogónico» de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, véase: Estermann 1998b:147-171;332s. El dibujo mismo, con explicaciones lingüísticas y anotaciones críticas, se puede consultar en: Pachacuti Yamqui (1992).

andino. Dios trino es en sí mismo (*ad intra*) relacionalidad, y lo es más todavía en sus aspectos trascendentes (*ad extra*). Sin embargo, el pensamiento andino no piensa en triadas como el pensamiento dialéctico y analógico occidental, sino en polaridades duales. Es un hecho de que para el *runa* sobresalen las dos personas divinas Padre e Hijo, mientras que el Espíritu Santo prácticamente no tiene un lugar propio.[26] Existe un lienzo de la «Escuela Cusqueña», en donde la Virgen María ocupa en la representación de la Santísima Trinidad el lugar del Espíritu Santo. La complementariedad sexual compete también a la misma deidad: Dios *Taytacha* y Diosa *Mamacha* (Virgen María) engendran al Hijo, fruto de la polaridad intra-divina. Aunque los *runa* muy bien saben de la posición subordinada de María, en su práctica religiosa frecuentemente la colocan al lado de *Taytacha*.[27]

El **principio de inclusividad** permite al *runa* andino asignar un «lugar» (*topos*) a los fenómenos, personajes e inclusive a las doctrinas del cristianismo que venían imponiéndose a la fuerza por los colonizadores, dentro del universo simbólico y la cosmovisión autóctonos, sin llegar a «inconsistencias» o «sincretismos» compuestos de elementos incompatibles. Muchos de los santos católicos, los sacramentos, la Virgen María e inclusive las oraciones cristianas fueron incorporados dentro de la «toposofía»[28] andina, de una manera bastante harmoniosa y poco conflictiva. Las muchas «convergencias» (Vertovec 1998) entre el panteón andino y el universo católico –mucho más que con la rigidez y trascendencia protestantes– han facilitado considerablemente este proceso «sincrético» de inclusión mutua. La fiesta católica de Corpus Christi en la antigua capital del *Tawantinsuyo* (Cusco), por ejemplo, venía reemplazando paulatinamente la procesión de las momias de la nobleza incaica en la plaza *Wauqaypata*; los dos rituales convergieron hasta en la coreografía ritual. La veneración de la Virgen María venía sobreponiéndose poco a poco al culto andino a la *pachamama*, con el resultado de que el sincretismo religioso también se expresa en un sincretismo lingüístico: la «tierra virgen».[29]

Los santos católicos no son conocidos generalmente por su hagiografía y sus vidas en un contexto normalmente occidental, sino por su función «pachasófica»[30], por su lugar específico

---

[26] La ausencia de una pneumatología andina no se debe a la falta de una concepción de «espíritu», sino a la incompatibilidad de «espíritu» y «persona». El diagnóstico sobre la religiosidad popular en el Perú señala que «no hay experiencia religiosa popular en relación con el Espíritu Santo» (Gonzales 1987:96).
El mundo andino está lleno de «espíritus», tanto malignos como buenos; la palabra quechua *supay* que se usa para denominar el «diablo» cristiano (a veces también *saqra*), tiene en el quechua un significado neutral, y se refiere tanto al «espíritu bueno» como al «espíritu malo» (cf. Diccionario de Fr. Domingo de Santo Tomás de 1560). Los espíritus (*nuna*) más conocidos son los malignos o *soq'a* del mal viento (*soq'a wayra*), de las cuevas y construcciones abandonadas (*soq'a machu* y *soq'a poya*), los espíritus de los muertos o «condenados» (*uma pureq, kukuchi*) y el *ñak'aq* (degollador). También hay espíritus buenos como los *apus* o *wamani*, los protectores personales (estrellas, *qoya ñusta*) y los *animu* de los difuntos familiares.
[27] Esta teogonía cristiana sustituye la complementariedad sexual andina entre *apu* y *pachamama* que engendran mancomunadamente la vida de plantas, animales y los seres humanos. He aquí otro ejemplo de «convergencia» paradigmática entre las dos tradiciones religiosas.
[28] El término «toposofía» resalta la estructuración topológica de elementos, relaciones y funciones en el universo sapiencial del ser humano andino. De acuerdo con esta sabiduría milenaria y siempre viva en la subconciencia colectiva, cada elemento religioso tiene su «topos» específico en el orden cósmico, que no es tanto un «lugar», sino más bien una función específica e imprescindible.
[29] El campesino considera la *pachamama* como «virgen», mientras que no esté cultivada. Para poder trabajarla –que es como un acto de desfloración– tiene que pedirle permiso (*licenciaykiwan*) mediante una ofrenda.
Aunque los incas conocían la institución de las *akllakuna* (doncellas escogidas), quienes vivían como monjas en lugares especiales (*aqllawasi*), la virginidad y castidad son valores ajenos al mundo andino. El celibato católico sólo es aceptado como una norma de la Iglesia, pero no comprendido en su significado.
[30] El neologismo quechua-griego «pachasofía» (respectivamente «pachasófico») intenta resaltar las diferencias paradigmáticas entre la ‚ortodoxia» filosófica de Occidente y la sabiduría holística de los

que ocupan dentro del sistema de relaciones cósmicas y humanas. Cada santo y cada santa cumple en esta red de relaciones una cierta función específica para restablecer la salud, garantizar la fertilidad, traer prosperidad, fomentar estabilidad o simplemente proteger a la comunidad. Homeomórficamente[31], los santos católicos tienen entonces funciones equivalentes a los que en la cosmovisión andina ejercen los diferentes espíritus tutelares (*nuna*) que acompañan a los procesos de transición (entre vida y muerte, tierra y cielo, salud y enfermedad etc.). Inclusive Jesucristo es identificado con el «lugar» de los *apus* en las puntas de los cerros, simbolizado por la cruz verde sin corpus. Su «función» específica consiste en garantizar la transición entre cielo y tierra, entre *hanaq pacha* y *kay pacha*.[32] Vamos a volver más tarde a esta función trascendental de *chakana* (puente).

La inclusividad religiosa se traduce en el ámbito andino sobre todo en términos de complementariedad y reciprocidad. El **principio de complementariedad** afirma que cada ente y cada acontecimiento tiene como contraparte un complemento como condición necesaria para ser «completo» y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado («mónada») es considerado incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general.[33] Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero «ente», es decir la relación, es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico.[34]

El **principio de reciprocidad** es la aplicación ética y social del principio de complementariedad. Cada acto humano (pero también divino) recién llega a su finalidad integral cuando le corresponde un acto recíproco y complementario equivalente de otro(s) sujeto(s). Una acción unilateral distorsiona el equilibrio delicado entre los actores, tanto en lo económico, organizativo y ético, como también en lo religioso. Lo que el campesino saca de la

---

Andes. El término corresponde con la noción de «cosmología» en la tradición occidental, pero se distancia tanto del concepto *logos* como del concepto *kosmos*. *Sofía* representa una sabiduría no-racionalista y una racionalidad no logo-céntrica; *pacha* es mucho más amplio que la noción *kosmos*. El idioma quechua tiene una sola palabra para «tiempo» y «espacio»: *pacha*. Esta palabra indica en primer lugar el «espacio de la vida» que es la tierra y el globo terráqueo, pero también el tiempo como presente (no hay vocablo expreso para «futuro»); es decir: *pacha* significa el «aquí-y-ahora», la categoría espaciotemporal de la vida. Para el universo en su totalidad se usa la expresión *teqsimuyu* («mundo redondo»), resp. *tukuy pacha* («espacio total»).

31 El concepto de ‚equivalentes homeomórficos» es acuñado por Raimon Panikkar (cf. Panikkar 1996: especialmente 17-19). «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18).

32 Acerca del significado de estos términos y su significado distinto al dado por los misioneros cristianos, véase: Estermann 1998b:158ss.

33 El principio de no-contradicción niega la compatibilidad de proposiciones contradictorias, respectivamente de entes opuestos; puede ser expresado también como principio de identidad, afirmando la identidad de cada ente consigo mismo. Mientras que la identidad en occidente es una característica intrínseca del ente, el pensamiento andino, como también la filosofía oriental, la consideran como una cualidad que se constituye en interacciones.

Para la afinidad del pensamiento andino con la filosofía dialéctica, respectivamente el pensamiento oriental, véase: Estermann 1998b:128.

34 Es interesante ver la cercanía con las tradiciones místicas cristiana y oriental que conciben a Dios como *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cues) o como la negación de todas contradicciones aparentes en la nada (*neti neti* del budismo). Para el pensamiento andino, esto es una característica de cada ente; en términos (post-)modernos podríamos decir que el individuo no es idéntico consigo mismo (con-céntrico), sino es a la vez uno y otro (ex-céntrico). Pero la alteridad constitutiva viene desde afuera y se encarna a través de relaciones.

pachamama (madre tierra), tiene que devolverle de una u otra manera, aunque sea de manera simbólica.[35] El sistema muy conocido de parentesco y compadrazgo se fundamenta en el principio de reciprocidad.

La relación religiosa entre hombre y Dios no forma excepción ninguna con respecto a estos dos principios; ello modifica sustancialmente la concepción teológica occidental de la impasibilidad de Dios como *actus purus*, pero también las concepciones teológicas de «gracia» y «justicia», como también de la absoluta trascendencia y autosuficiencia de Dios. El *runa* andino no entiende la diástasis platónica-cristiana entre «más-allá» y «más-acá» como una separación excluyente, sino como dos áreas complementarias (*hanaq pacha* y *kay pacha*) que forman parte de una sola realidad cósmica interrelacionada (*pacha*). Lo divino no puede ser ni exclusivamente masculino, ni asexual, sino reúne (o incluye) en sí lo masculino y lo femenino. La cara femenina de Dios es la *pachamama* (respectivamente la Virgen María), y la cara masculina es el *apu* (respectivamente Jesucristo). En las relaciones religiosas (oraciones, sacramentos, rituales) existe una lógica estricta de reciprocidad que de cierto modo tiene más convergencia con concepciones de la Biblia Hebrea que con los evangelios del Nuevo Testamento.[36]

3. Religión como *chakana*

La función principal de la religión dentro del pensamiento andino consiste en la celebración, la conservación y el restablecimiento de orden cósmico de relaciones determinadas por los principios de complementariedad y reciprocidad. La religiosidad incluye a todos los sectores de la vida y no se limita a la realidad humana; la teología andina no es ni antropocéntrica, ni teocéntrica, sino más bien «cosmocéntrica». En términos más exactos: No existe ningún centro, sino un orden cósmico de relaciones que sirve como base imprescindible para la vida y la perpetuación de esta. Esto tiene muchas repercusiones en la concepción de lo divino que no puedo profundizar en esta oportunidad.[37]

Una de las categorías andinas que más representa a la relacionalidad (que a la vez es religiosidad) es *chakana* (puente). El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa ‚cruzar», ‚trancar la puerta o entrada», más el sufijo obligativo *–na* que lo convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el ‚cruce», la ‚transición» entre dos puntos, el ‚puente» como nexo entre dos regiones. *Chaka* también significa ‚pierna» o ‚muslo»; el ‚puente» descansa sobre dos ‚piernas» (pilares). Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento «toposófico», entre arriba

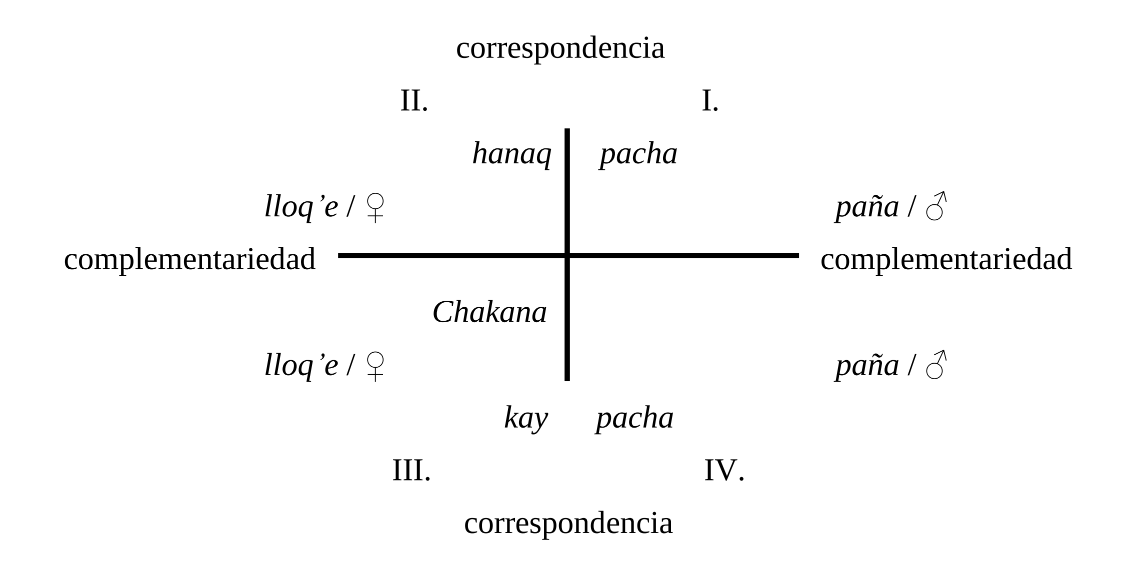
[35] Existen muchos ritos con respecto a la «Madre Tierra» que tienen como finalidad el restablecimiento de la reciprocidad entre hombre y naturaleza. Con el *pago*, el campesino pide permiso (*licenciaykiwan*) a la *pachamama*, para poder abrirla (arar y sembrar); con el *ch'allay* o la *t'inka* (esparcir licor o *chicha*) devuelve en forma simbólica algo de sus frutos, suponiendo que «tiene sed».

[36] Un dato interesante es la aceptación amplia pero diferenciada de las nuevas sectas y religiones por parte de los *runa*. Mientras que las iglesias protestantes clásicas (luteranas, metodistas, baptistas) casi no tienen acogida, las sectas apocalípticas que se basan principalmente en el Antiguo Testamento, como los Testigos de Jehová, los mormones y los adventistas, encuentran un medio de cultivo muy fecundo entre los campesinos de los Andes. Un ejemplo muy especial, particularmente en el Perú, son los Israelitas o la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal», que se basa en muchos de los rituales veterotestamentarios, y que a la vez contiene algunos rasgos del mundo andino. Su nacionalismo quechua y el énfasis en un Dios justiciero y celoso, además de las ideas apocalípticas, son motivos para una acogida extraordinaria entre la población campesina del Perú (Marzal 1992:73ss.).

[37] Véase: Estermann 1995 y 1998a.

(hanaq) y abajo *(uray)*, y entre izquierda *(lloq'e)* y derecha *(paña)*; y según el ordenamiento «cronosófico» entre antes *(ñawpaq)* y después *(qhepa)*.[38]

Estas «dualidades», más que oposiciones, son polaridades complementarias. Otro eje ordenador de la «cosmovisión» andina es la polaridad sexual entre lo femenino *(warmi)* y lo masculino *(qhari)*, que se da tanto en el «arriba» (sol y luna), como en el «abajo» (varón y mujer). Esquemáticamente, tenemos el siguiente «cuadro toposófico»[39]:



Para la temática actual, nos interesan sobre todo los distintos nexos de relacionalidad o *chakanas*. De acuerdo con el principio básico de relacionalidad, los «fenómenos de transición» *(phénomènes de passage)* entre los cuatro cuadrantes ocupan un lugar muy específico y vital; tienen la función de relacionar los distintos «polos» de los ejes cardinales, para que el sistema cósmico sea realmente *pacha*: un conjunto de relaciones ordenadas y fijas. La *chakana* central (cruz) es el eje ordenador principal en la pachasofía andina. Al relacionar los diferentes elementos complementarios y correspondientes, contribuye permanentemente a la conservación del orden cósmico y de su vitalidad. Teológicamente hablando, esta *chakana* sería la divinidad como principio ordenador y relacionador de *pacha*.[40]

Al igual que los *Apus*, también Jesucristo es una *chakana* cósmica, y como tal el mediador o relacionador por excelencia. Su doble naturaleza (humana y divina) le privilegia en esta tarea

---

[38] Para la filosofía intercultural, es interesante el dato que estos «ejes toposóficos» casi no tienen importancia en la filosofía occidental dominante, ni la complementariedad sexual entre lo femenino y lo masculino. El eje «topológico» principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre «adentro» (interior, inmanente) y «afuera» (exterior, trascendente), que en la filosofía andina prácticamente no tiene peso. Esto tiene grandes repercusiones en la antropología (psicología) y teología.

[39] Para mayores detalles véase: Estermann 1998b:155ss. Los primeros misioneros españoles interpretaron *hanaq pacha* («realidad de arriba») como «cielo» en sentido teológico y sobrepusieron de esta manera la tripartición escatológica (cielo – tierra – infierno) a la concepción andina de los tres *pacha (hanaq – kay – uray)*.

[40] La concepción andina de lo divino discrepa en algunos puntos importantes de la concepción teológica occidental. Como *chakana* principal, lo divino forma parte de *pacha* y no le es transcendente; además no se caracteriza por la personalidad y autosuficiencia. Como todos los entes, está inmerso en la red de relaciones cósmicas de reciprocidad, complementariedad y correspondencia. Para mayores detalles, véase: Estermann 1995, 1998a y 1998b:255-280.

cósmica. La cruz no es tanto un símbolo de la muerte, sino de la vida que brota a raíz de la relación cósmica instituida; las cruces son verdes (signo de la vida) y sin corpus, y están puestas en el punto más elevado del cerro (*topoi* de los *Apus* que es una *chakana* importante). Protegen la comunidad, y a la vez establecen una relación con el cielo, que es imprescindible para la fecundidad de la tierra (lluvia).[41]

Aunque el *runa* repita la fórmula del *credo* de la divinidad de Jesucristo («Hijo de Dios» o *Diospa Churin*), en la práctica lo considera más bien como uno de los Santos, aunque el supremo en la jerarquía. Por eso se le conoce normalmente bajo un nombre distintivo: «Señor de los temblores»; «Señor de Qoyllur Rit'i»; «Señor de los milagros»; etc. Jesús como Santo ejemplar es el intermediario e intercesor más importante de la religiosidad popular, sobre todo en y a través del símbolo de la Cruz. Es Dios disfrazado de anciano o pobre que se presenta en las fiestas para ser acogido; en caso contrario castiga a los culpables con un diluvio u otra desgracia.[42]

La figura de *chakana* también permite al *runa* andino relacionar elementos provenientes de diferentes tradiciones religiosas que son consideradas complementarias, y no del todo incompatibles. El ritual del *despacho* andino (*mesa*) corresponde al ritual católico de la misa; «oficiar una misa» y «preparar la mesa del *despacho*» se expresan en el quechua por las mismas palabras (*misata churay*). Como el «pago» a la *pachamama* o el *despacho* para los *Apus*, también la misa se hace en ocasiones especiales y con un propósito muy particular: Sufragio de un difunto, pedido de buena salud, invocación de la Virgen o de un Santo, o la celebración de la fiesta patronal (Gonzales 1987: 285ss.).[43] En el ritual andino (*despacho* o «pago» a la *pachamama*), se usa elementos de la liturgia católica (incienso, hostias, cruces, el Padrenuestro), y en los rituales católicos populares (peregrinaciones, fiestas patronales, imágenes) se introduce elementos de la cosmovisión andina (coca, sol y luna, *pachamama*, espíritus ancestrales). Existe una diferenciación funcional y «toposófica», pero no lleva a una incompatibilidad doctrinal o exclusión mutua.

Este alto grado de inclusividad –a través de la función de *chakana*– lleva a una transformación cultural y religiosa con el resultado de una religión (o religiosidad)[44] «sincrética» muy dinámica que constituye un tejido colorido de rituales, celebraciones y hábitos

---

[41] La cruz, por su «lugar» topológico en la punta del cerro, es un importante mediador y puente entre *hanaq pacha* y *kay pacha*, entre lo masculino y lo femenino.

[42] La leyenda de Dios que se disfraza de anciano pobre para averiguar la mentalidad de la gente es muy común entre los *quechuas*. No se puede determinar si es un reflejo de la evangelización (Mt 10,42), o algo propio de la tradición andina. Parece que también los dioses incaicos solían disfrazarse de mendigos. Muchas de las lagunas existentes son interpretadas como consecuencia de inundaciones y diluvios a causa de un rechazo del Dios disfrazado por parte del pueblo.

[43] A pesar de la complementariedad y correspondencia, el campesino hace una diferencia estricta entre los rituales destinados al *Apu* (despacho, pago) y a *Taytacha* (misa), como también entre sus respectivos funcionarios (*altomisayoq*, sacerdote católico). No se puede mezclar los dos ritos, porque tanto el *Apu* como *Taytacha* tienen su territorio propio de eficacia: El *Apu* protege el ganado y fecunda la *pachamama*, y *Taytacha* cuida de los hombres y recibe a los difuntos. Entre *Apu* y *Taytacha*, dos principios masculinos, hay rivalidad y disarmonía (Schlegelberger 1992: 302).

[44] Existe un debate acerca de la cuestión si se trata de una «religión» o una «religiosidad» andina. Esta discusión normalmente refleja un alto grado de eurocentrismo en la concepción de lo que se considera «religión»: tiene que ser bien establecida, reconocida, institucionalizada, expresada en doctrina, escrituras y rituales definidos etc. Si tomamos en cuenta una concepción culturalmente policéntrica, el fenómeno andino puede ser llamado con todo derecho «religión» (aunque no en sentido occidental). Véase: Estermann 2001. En anteriores trabajos, todavía defendía el término «religiosidad andina» (Estermann 1995: nota 3).

de la llamada «religiosidad popular» andina. Hasta hace poco, el hecho de la multireligiosidad y la urgencia de un diálogo interreligioso han sido considerados asuntos específicamente africanos y asiáticos. América Latina ha sido percibido por los científicos de la religión, los teólogos y sociólogos –más o menos parecido al continente europeo– como un espacio relativamente homogéneo en términos religiosos, un continente católico o al menos cristiano (es decir: mono-religioso). A pesar del carácter altamente sincrético y *sui generis* del catolicismo latinoamericano, el discurso dominante –inclusive de la primera generación de los teólogos de la liberación– ha sido un diálogo *intra*-religioso, es decir: un discurso entre diferentes tradiciones culturales de la misma religión católica.

Con el surgimiento de movimientos protestantes y pentecostales, de iglesias indígenas y de sectas milenaristas, de iglesias carismáticas y neocatecumenales, pero también a raíz de la «irrupción» de los indígenas y afro-americanos en la sociedad,[45] este diálogo entre similares y familiares se ha convertido en los últimos años en diálogo *inter*-religioso.[46] Para el ámbito andino, esto significa sobre todo el inicio de un diálogo entre cristianismo (mayoritariamente de vertiente católica) y religiones autóctonas andinas (quechuas y aimaras). El debate acerca de la «teología india» ha revelado de que no se trata simplemente de un debate teológico intra-cristiano, sino que tiene una dimensión interreligiosa. Los representantes de la llamada «teología india india» insisten en una reflexión y praxis que tiene que ver con una religión andina no-cristiana (pre- o extra-cristiana).[47] Cabe preguntarse si tal cosa «pura» (una religión andina no-cristiana) más bien es una abstracción histórica e ideológica que no tiene que ver con los rasgos reales de las diferentes formas de religiosidad popular, sino con proyecciones (ideales) de una elite tradicionalista, indigenista y hasta fundamentalista.

Ni la «pureza» cristiana –que algunas iglesias evangelicales defienden con mucha militancia– ni la «pureza» andina (en algunos movimientos indigenistas) corresponden a la realidad «mestiza» (en términos étnicos) y «sincrética» (en términos religiosos) de la vida común y corriente de la gran mayoría de los indígenas andinos. Estos se auto-comprenden cristianos y andinos a la vez, andinocristianos o cristianoandinos. Entonces: ¿Se puede hablar con todo derecho de un diálogo interreligioso, de una multireligiosidad, de un pluralismo religioso en el área andino? ¿O se trata más bien de una identidad «sincrética» e «híbrida», de un cristianismo *sui generis* que sin embargo no deja de ser «cristiano»?

4. Conclusiones

La gran mayoría de los trabajos sobre «sincretismo», «pluralismo religioso», «diálogo interreligioso» y «multireligiosidad» tienen como trasfondo epistemológico y teológico una concepción occidental de lo que es «religión» y/o «religiosidad», de la «verdad» y de lo

---

[45] Como hitos pueden ser mencionados la resistencia de la población de *Abya Yala* de participar en la celebración del V. Centenario del llamado «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón, el «Año Internacional de los Pueblos Indígenas», decretado por la ONU para 1993, el premio Nobel de la Paz otorgado a Rigoberta Menchú Tum, la sublevación zapatista en Chiapas – México, y el movimiento indígena con su injerencia política en Ecuador. En el campo de la teología, hay que mencionar los encuentros-talleres continentales de las teologías indias: 1989 en México, 1993 en Panamá, 1997 en Cochabamba y 2002 en Asunción. En la V Asamblea General de EATWOT/ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogas/os del Tercer Mundo), 2001 en Quito, la declaración final habla explícitamente de la «irrupción de los indígenas» y del desafío de «teologías indígenas» (solamente en manuscrito).
[46] A manera de ejemplo, véase: Knitter 1987.
[47] Para una bibliografía extensa sobre el tema, consulte: Steffens 2001.

«divino». Tal concepción monocultural y monocéntrica[48] necesariamente tiene grandes problemas con fenómenos religiosos andino-cristianos tal como los he expuesto. No es posible llegar a una concepción «pura» de estos fenómenos, salvo a costa de su vivacidad y complejidad.

Una concepción policéntrica e intercultural de la «religión»[49] puede darnos más luces como para comprender la supuesta hibridez y sincreticidad de la religión andina actual. La concepción andina de la misma no considera la «religión» en primer lugar como una serie de proposiciones lógicas (a la manera del catecismo) que pueden ser verdaderas o falsas, ni como un catálogo de preceptos y normas morales, sino como la vivencia misma del pueblo en el mundo con sus dimensiones antropológicas, ecológicas y cósmicas. Existe entonces una «religiosidad» andina que trasciende todo tipo de «religión» particular (en tipología occidental) y que «se sirve» de elementos de diferentes tradiciones religiosas para su expresión. Esto es lo que la teología y las ciencias de la religión occidentales suelen llamar «sincretismo» o a lo peor «neopaganismo».

Tanto los elementos andinos y como los cristianos cumplen su respectiva «función» específica dentro de este paradigma más amplio que es la cosmovisión andina (conceptualizada como «filosofía»); no son los rituales o creencias andinos, ni los católicos que determinan la estratificación de los elementos en el universo religioso andino, sino más bien al revés: la cosmovisión andina subyacente, el paradigma sapiencial, la subconciencia colectiva, la racionalidad propia determinan el «lugar» (*topos*) y la «función» (*chakana*) de tales elementos rituales. De este modo, Jesucristo ejerce una función como la *Pachamama*, los Santos católicos como los espíritus andino (*nuna*), los *despachos* andinos como la misa, el *paq'o* autóctono como el sacerdote católico.[50] Todos ellos (y muchos más) ocupan un lugar «estratégico» (o «pachasófico») de *chakana*, es decir: de «puente cósmico» que establece y conserva la relacionalidad trascendental (para hablar en términos occidentales) del universo.

Esta condición inclusiva de la religión andina actual («andinocristiana») permite al *runa* una identidad multireligiosa que no es sentida esquizofrénica ni inconsistente, sino «ecuménica» en un sentido más profundo (y no-denominacional) de la palabra: integrativa e integradora a la vez. El hombre andino –a pesar de las apariencias– no es ecléctico en su «sincretismo» religioso y cultural. Solamente integra aquellos elementos que son compatibles con su cosmovisión andina subyacente, pero rechaza todo tipo de exclusivismo, individualismo y dualismo que violan los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad. Por eso el «catolicismo andino» es una religión *sui generis*, distinta al catolicismo traído por los misioneros españoles renacentistas y tridentinos, pero también distinta a la religión incaica prehispánica. La *chakana* es el «símbolo» (*syn* + *ballein*), en el cual todos estos elementos supuestamente opuestos o

[48] Acerca del debate, véase: Estermann 1998b:13-45; Fornet-Betancourt 1994. El problema con el monocentrismo y monoculturalismo occidental consiste en la universalización implícita e inconsciente de su propia contextualidad. No existe posición teológica o filosófica descontextualizada y supra-cultural. La «universalidad» no es una posición analíticamente (o a priori) dada y asumida por una cierta tradición (la occidental), sino el resultado de un proceso policéntrico e intercultural de distintas racionalidades.
[49] Estermann 2001.
[50] El *paq'o* (*altomisayoq*, *kukaqhawaq*) es el «chamán andino profesional» que lleva adelante los rituales andinos. Como autoridad religiosa tiene una «función» comparable a la del sacerdote católica, pero con competencias bien determinadas. (Estermann 1998b:161ss.).

hasta incompatibles se tocan (*coincidentia oppositorum*)[51] y se fertilizan mutuamente a fin de mantener el equilibrio cósmico que no es otra cosa que la presencia de lo divino.

Bibliografía

Aguiló, Federico. 1981. *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio: Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija*, Sucre: Taller Gráfico «Q'ori Llama».

Bajá, Francisco; Mamani, Veimar; Méndez, Yamil; Villca, Daniel. 1996. «Entre la cosmovisión andina y Heráclito», *Yachay* (Cochabamba) 13, No.24, 45-59.

Bastien, Joseph William. 1987. «Quechua Religions. Andean Cultures». En: Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. XII, New York: Macmillan, pp.134-141.

Berg, Hans van den. 1985. *Diccionario religioso aimara*, Iquitos/Puno: CETA/IDEA.

-------- 1989. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aimara-cristianos*, (Latin America Studies, 51) Ámsterdam: CEDLA

Contreras Hernández, Jesús. 1985. *Subsistencia, Ritual y Poder en los Andes*, Barcelona: Editorial Mitre.

Dalle, Luis. 1983. *Antropología y Evangelización desde el runa*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Dressendörfer, Peter. 1996. «Acercándose a una realidad opaca: El sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos». En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N.Ross (eds.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn: Holos Verlag, pp.23-32.

-------- 1997. «Notes on the validity of ‚syncretism» in Latin American spiritual history». En: Hülsewiede, Brigitte et.al. (eds.), *Religion and Identity in the Americas. Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present*, Möckmühl: Verlag Anton Saurwein, 37-47.

Droogers, André. 1989. «Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem». En: Gort, Jerald et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Michigan: William B. Erdmans, 7-25.

Durán, Cesar Junaro. 1997. «Entre los símbolos católicos y los ritos aimaras: Un proceso de sincretismo religioso», *Yachay* (Cochabamba) 14, 25-26, H.26, 115-139.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1987. *Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima: Amaru.

Estermann, Josef. 1995. «Teología en el Pensamiento Andino», *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Puno-Perú), Serie 2, Nrs. 49-50-51, 31-60.

-------- 1996. «Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) 52 (3), 161-185.

[51] Cabe mencionar que también la tradición occidental (en teología y filosofía) conocen posiciones que pretenden superar los dualismos, antropocentrismos e individualismos. La «teología negativa» de Nicolás de Cusa es uno de los ejemplos.

-------- 1998a. «Apu Taytayku: Theological Implications of Andean Thought», *Studies in World Christianity* (Edinburgh) 4.1, 1-20.

-------- 1998b. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Ediciones Abya Yala.

-------- 2001. «Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff. Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion». En: Schreijäck, Thomas (ed.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie*, Freiburg: Herder, 200-223.

Flores, Carlos. 1984. *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*, México: Universidad Iberoamericana (manuscrito).

Fornet-Betancourt, Raúl. 1994.*Filosofía Intercultural*, México: Universidad Pontificia de México.

Garr, M. Thomas. 1972. *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Girault, Louis. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*, El Alto/La Paz: Escuela Profesional Don Bosco

Gonzales, José Luis (ed.). 1987. *La Religión Popular en el Perú. Informe y Diagnóstico*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Gorski, Juan. 1996. «La «teología india» y la inculturación», *Yachay* (Cochabamba) 13 (no. 23), 73-98.

-------- 1998. «El desarrollo histórico de la «Teología India» y su aporte a la inculturación del Evangelio», *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) no. 48.49, 9-34.

Gossen, Gary. H (ed.). 1993. *South and Meso-American Native Spirituality: From the cult of the feathered serpent to the Theology of Liberation*, New York: Crossroad.

Gow, D. David. 1974. «Taytacha Qoyllur Rit'i», *Allpanchis* (Cusco) 7, 49-100.

Hollenweger, Walter. 1995. «Theology and the Future of the Church». En: Byrne, Peter y Houlden, James Leslie (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London/New York: Routledge, 1017-1035.

Hugues, A. Juan. 1974. «La fiesta en los Andes: Presentación», *Allpanchis* (Cusco) 7, 3-5.

Irrarázaval, Diego. 1992. «Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Eichstätt: Diritto, vol.1, 100-131.

Jolicoeur, Luis. 1996. *El Cristianismo Aymara. ¿Inculturación o Culturización?*, Quito: Ediciones Abya Yala.

Jorda, Enrique. 1981a. *La cosmovisión aimara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca*, Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1981b. «Teología en un contexto andino», *Búsqueda Pastoral* (La Paz) 55, 21-41.

Knitter, F. Paul. 1987. «Hacia una Teología de la Liberación de las Religiones». En: Hick, John y Knitter, Paul (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 178-200.

Lanczkowski, Günter. 1971. *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf: Diederichs.

Lazo Quintanilla, Efraín. 1999. «¿Fe cristiana o pagana?», *Yachay* (Cochabamba) 16, 29-30, H.30, 149-155.

Marzal, Manuel. 1971. *El mundo religioso de Urcos*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

-------- 1983. *La transformación religiosa peruana*, Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1985. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*, Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1988. *Estudios sobre religión campesina* (2.ed.), Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1995. «Christentum und indigene Kultur im Andenraum». En: Sievernich, Michael y Spelthahn, Dieter (eds), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen, Perspektiven*, Fráncfort s.M.: Vervuert, 90-99.

Marzal, Manuel; Albó, Xavier; Melià, Bartomeu. 1992. *Rostros Indios de Dios*, La Paz/Cochabamba: CIPCA/Hisbol/UCA.

Melià, Bartomeu. 1992. «Theologie der Guaraní-Kultur». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Eichstätt: Diritto, vol.1, 67-99.

Mishkin, Bernard. 1963. «The contemporary Quechua». En: Steward, Julian Haynes (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, Washington: U.S. Government Printing Office, 411-470.

Monast, Jacques Emile. 1972. *Los Indios Aymaras. ¿Evangelizados o Solamente Bautizados?*, Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos Ediciones Carlos Lohlé.

Morande, Pedro. 1982. *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen «Wort» und «Ritus» in der nachkolonialen Zeit*, Munich: Fink.

Ochoa Villanueva, Víctor. 1976. «Un Dios e muchos dioses», *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Chucuito-Perú) Nº.29, 56-101.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz [1613]. 1992. «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por..., en: *Antigüedades del Perú [1613]*, edición por Urbano, Henrique y Sánchez, Ana, Madrid: Historia 16.

Panikkar, Raimon. 1996. «Filosofía y Cultura: Una relación problemática». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen: Concordia, 15-41.

Pannenberg, Wolfhart. 1967. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Pollak-Eltz, Angelina. 1995. «El sincretismo en América Latina». En: *Presencia Ecuménica* (Caracas) 34-37, H.37, 3-13.

Pye, Michael. 1993. *Syncretism versus synthesis*, Occasional Papers 8, London/Leeds: British Association of the Study of Religions.

Rösing, Ina. 2001. *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang: Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Salgado, Josué Mello. 1997. «Trink Wasser aus allen Flüssen». En: Evangelische Missionswerk in Deutschland (ed.), *Jahrbuch Mission 1997,* Hamburgo: Missionshilfe Verlag, 103-112.

Santo Tomás, Fray Domingo de [1560]. 1951. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima: Amaru

Scannone, Juan Carlos. 1991. «Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika». En: Siller, Hans Peter (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bewusstsein*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 106-116.

Schlegelberger, Bruno. 1992. *Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 41.

Schmelz, Bernd. 1996. «Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y en los Andes». En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N.Ross (eds.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn: Holos Verlag, 1-22.

Shaw, Rosalind y Stewart, Charles. 1994. «Introduction: Problematizing syncretism». En: Stewart, Charles y Shaw, Rosalind (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London: Routledge.

Siller, Hans Peter. 1991, «Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen». En: idem (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-17.

Simposio. 1992. «El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de la relación entre cultura y religiosidad», *Athéisme et Foi – Atheism and Faith – Ateísmo y Fe* (Vaticano/Roma) 27, H.1, 1-49.

Sparn, Walter. 1996. ««Religionsmengerei»? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff». En: Drehsen, Volker y Sparn, Walter (eds.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh: Kaiser, 255-284.

Steffens, Elisabeth. 2001. «Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte». En: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (ed.), *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*, Fráncfort/M: IKO Verlag, 193-220.

Thomas, Madathetha Abraham. 1985. «The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism». En: *The Ecumenical Review* (Ginebra) 37, 387-397.

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic distance and religious convergence. Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2), 247-263.

2. Más allá de la ortodoxia: Pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa

La reflexión teológica a partir de las espiritualidades indígenas y de una perspectiva intercultural se ve frente a una serie de dificultades metodológicas, hermenéuticas y epistemológicas. Como el *mainstream* teológico tiene como trasfondo contextual los parámetros de la sabiduría grecorromana, la racionalidad occidental y la espiritualidad semita[52], es precisa una deconstrucción intercultural de lo que es «teología» y «misión».

1. «Encarnación» como «inculturación»

El eje de la fe y teología cristianas es el hecho del acercamiento de lo divino a lo humano, en la Encarnación (o humanización) de Dios en Jesús de Nazaret. Este *theologoumenon*, un escándalo para todo tipo de filosofía platónica e idealista[53], tiene repercusiones para la cuestión de la articulación de la fe con la religión, las culturas, las civilizaciones y las espiritualidades. El paradigma de la «encarnación» –más allá del hecho contingente de que ésta se produjo en el contexto de la religión judía, la espiritualidad semita, la filosofía grecorromana y el imperio romano– presupone una apreciación positiva de la «carne» (no en sentido paulino)[54], es decir de las condiciones «materiales» del Evangelio y su realización a través del Reinado de Dios.

Dios, al hacerse humano, también se hizo «carne», se hizo contexto concreto, material, corpóreo, cultural, religioso, histórico, cósmico («el texto se hace contexto»). Lo que afirma la noción de la «creación» –la bondad intrínseca de todo lo creado– se ratifica en la encarnación: «… y vio que todo era bueno» (Gn 1: 4;10;12;18;21;25;31). Jesucristo es la ratificación y confirmación de la voluntad de Dios en la creación. Por lo tanto, es totalmente anticristiano establecer un dualismo maniqueo entre lo material y lo espiritual, entre lo carnal y lo intelectual, entre cuerpo y alma, espíritu y materia. El (neo-) platonismo ha penetrado el dogma y la teología cristiana de tal manera que mucha gente ya no distingue entre lo que es genuinamente (judeo-) cristiano y lo que pertenece al entorno filosófico platónico (y posteriormente aristotélico).[55]

El antagonismo paulino entre «carne» y «espíritu» no se refiere a dos principios metafísicos incompatibles, sino a dos modos de vida, dos maneras de relacionarse con los demás y lo sagrado, dos paradigmas éticos y axiológicos. Lamentablemente, la historia eficaz de sus textos y de su recepción entre los Padres de la Iglesia ha llevado a un menosprecio de lo corpóreo, de la sexualidad, de lo contingente e histórico, de la materialidad y culturalidad,

---

[52] Mientras que la teología católica se inserta más en la tradición filosófica grecorromana, las teologías protestantes se articulan más con la modernidad europea y norteamericana, de mayor o menor grado.

[53] Cabe mencionar la tentación docetista de los primeros siglos, en sintonía con la filosofía neoplatónica y gnóstica de menospreciar lo corpóreo y carnal, tanto en la figura de Jesucristo como en la antropología y metafísica en general.

[54] Uno de los problemas hermenéuticos es la confusión del concepto «carne» (y «espíritu») dominante en las filosofías neoplatónicas y del concepto paulino. Mientras para Pablo ha sido un criterio ético-soteriológico, el trasfondo filosófico de los primeros Padres de la Iglesia (Tertuliano, Ireneo, Orígenes e incluso Agustín) ha sido platónico, maniqueo y gnóstico, es decir metafísico y antropológico.

[55] Mientras el credo apostólico menciona la «resurrección de la carne», en el imaginario de mucha gente cristiana creyente existe la «separación de alma y cuerpo en la muerte», la «inmortalidad del alma» o hasta la «preexistencia eterna del alma», todos estos principios platónicos y (parcialmente) aristotélicos.

como expresiones de la «carne». Siguiendo el modelo de la «encarnación», afirmar este maniqueísmo es una verdadera apostasía, porque se desprecia la forma predilecta en la que Dios decidió revelarse y salvar al mundo.

Esto también es válido respecto a lo que se suele llamar «cultura». Una de las formas irrenunciables de la «encarnación» de Dios es su «inculturación», o –como se prefiere en círculos protestantes– de su «contextualización».[56] Al encarnarse en la persona de Jesús de Nazaret, Dios y su plan se hacen necesariamente «cultura», expresión cultural y religiosa. Esta fórmula que se plasma en la contradicción aparente de que lo eterno, necesario y supra-cultural (lo «divino») se convierte en algo temporal, contingente y culturalmente determinado, ha dado origen a una serie inconclusa de reflexiones teológicas sobre lo «esencial» y lo «accidental» de la fe cristiana. Claro que en este caso se usa como marco de referencia el esquema aristotélico del hilemorfismo universal, un dualismo metafísico que se convierte en base del *Symbolon* cristiano.[57]

Para agudizar un poco más la cuestión (como ya ha planteado Anselmo de Canterbury con su obra *Cur Deus homo? – ¿Por qué Dios se hizo hombre?*): ¿Qué significa el hecho de que Dios se ha encarnado en un varón, un judío, un palestino, un hijo de carpintero, un arameo-hablante? ¿Hubiera podido encarnarse en una mujer, una budista, una coreana, una hija de un pastor evangélico, una aimara-hablante? ¿Qué significa el hecho contingente e histórico de la encarnación de Dios en la persona concreta de Jesús de Nazaret para la fe, para la teología, para la doctrina, el dogma? O con otras palabras: La «cultura» concreta en la que Dios se encarnó –incluyendo la religión judía– ¿es un aspecto «esencial» o más bien «contingente» para los contenidos de la fe?

Estas preguntas son trascendentales para la cuestión de la relación entre la fe cristiana y las culturas, religiones, civilizaciones y modos de vida distintos a la «cultura original» de la encarnación de Dios. Si tomamos la «culturalidad» como un aspecto imprescindible del ser humano (tal como la sociabilidad, intelectualidad, corporeidad, etc.), la encarnación y la fe subsiguiente necesariamente tienen «ropaje» cultural, histórico, religioso, filosófico, civilizatorio y material. Antes de «inculturar» o «contextualizar» la fe –en Asia incluso se habla de la «inreligionización» de la fe–[58] Dios mismo se ha «inculturado», «contextualizado»

[56] Mientras en el mundo católico, el paradigma de la «inculturación» viene implementándose a partir de los años ochenta (en América Latina explícitamente desde la IV Conferencia del CELAM en 1992 en Santo Domingo), en las teologías protestantes se impone más el paradigma de la «contextualización». La diferencia principal radica en el enfoque que la teología católica quiere dar a las culturas como «lugares» teológicos, mientras que las teologías protestantes dejan más amplio el campo de la correlación entre fe y realidad.

[57] En forma metafórica, los dos modelos «ideales» se suelen ilustrar por el «tipo-durazno» y el «tipo-cebolla». El «tipo-durazno» parte de la convicción que la fe y su contenido constituye un núcleo duro (la pepa del durazno) supra- o meta-cultural que queda intacto a través de los tiempos y culturas. Mientras tanto, el «tipo-cebolla» sostiene que en cada una de la «hojas» culturales, lo esencial de la fe esté presente, o con otras palabras: la fe es intrínsecamente cultural. No existe un núcleo duro supra- o meta-cultural, sino lo único supra-cultural es lo divino mismo, pero no nuestra manera de relacionarnos con él.

[58] Como sabemos, las culturas asiáticas (y africanas) son altamente impregnadas por elementos y prácticas religiosos no-cristianos (islam, budismo, hinduismo, sintoísmo, taoísmo, confucianismo, etc.), de tal modo que cualquier intento de «inculturación» de la fe cristiana conlleva una «inreligionización» de la misma, con todos los problemas que esto implica. En el contexto de las religiones indígenas de *Abya Yala* (término indígena para América Latina), habrá que repensar la tarea de la «inculturación» en términos de «inreligionización», sólo que no hay que partir de un concepto monolítico y occidental de lo que es «religión».

e «inreligionizado». Causa cierto escándalo entre mis estudiantes la afirmación de que Jesús ha sido plenamente judío y no cristiano.[59]

2. Cultura y espiritualidad

La mencionada «deconstrucción» intercultural de la teología dominante consiste en un proceso dialéctico y diatópico[60] de «exculturación» y «reinculturación», pero como proceso nunca acabado. No existe una fe puramente supra-cultural (salvo en la utopía de la «visión beatífica»), porque como creyentes somos seres culturales (con todas sus consecuencias: mujeres o varones, ricos o pobres, andinos o bantúes, jóvenes o ancianos). La supra-culturalidad[61] es una abstracción conceptual que fue hipostasiada en forma super-cultural: una cierta cultura –la occidental-europea de índole grecorromana– se imponía poco a poco como la «cultura ortodoxa» y directiva para las expresiones de fe. Empezando con el idioma, que fue por mucho tiempo el griego y latín, pasando por los símbolos canónicos (pan y vino), hasta llegar a la formulación conceptual del credo («Padre»; «hipóstasis»; «persona»; «sustancia») y la exclusión de la mujer (sacerdocio femenino, etc.), de personas con orientación sexual diferente, de las y los indígenas, de personas de otros credos.

Cabe subrayar que lo «religioso» no es una excepción, sino que forma parte de la «culturalidad» humana. Es por eso por lo que la teología dialéctica (Karl Barth y otros) trató de hacer una distinción muy nítida entre «fe» y «religión», aunque tampoco la fe es del todo vacía de aspectos y elementos culturales. El enfoque intercultural subraya la «culturalidad» de todos los aspectos y dimensiones humanos, desde la manera de amar hasta el pensamiento, desde el modo de concebir lo sagrado hasta la manera de comer y beber. Una doctrina religiosa aparentemente «pura» y «supra-cultural» –una reivindicación genuina de ciertas iglesias neo-pentecostales y «fundamentalistas»– siempre conlleva «valores» culturales y civilizatorios. Por lo tanto, el polémico «sincretismo» religioso de los Andes no es algo exclusivo, sino que está presente desde los mismos orígenes de cada religión y fe. El cristianismo siempre ha sido y siempre será «sincrético», porque siempre se «encarna» en culturas y contextos religiosos concretos.

Al encarnarse en Jesús de Nazaret, Dios ha optado por la «impureza» del sincretismo religioso que posteriormente se manifiesta en el «sincretismo teológico» entre la tradición semita y la sabiduría grecorromana. Jesús tenía una «espiritualidad» judía muy profunda, y sin embargo –o más bien gracias a ello– podía abrir el camino hacia otras espiritualidades y culturas, tal como demuestra el ejemplo de Pablo. Éste ha comprendido (en forma visionaria) que la «judeidad» de la encarnación de Dios no forma una camisa de fuerza para el proceso de

[59] En el credo apostólico no se insiste en la «judeidad» de Jesús y se omite cualquier mención de su vida «humana» (prédica; encuentros; discipulado; etc.), con la excepción del nacimiento, de la pasión y muerte. Este hecho refleja una teología que se inclina al docetismo, en sintonía con el (neo-) platonismo vigente de la época.

[60] Se puede hablar de una «hermenéutica diatópica» (entre dos *topoi* o lugares culturales), aplicada en forma simétrica y respetuosa, entre la cultura occidental dominante y las culturas indígenas subalternas.

[61] Hay que distinguir entre supra-culturalidad (o meta-culturalidad) y super-culturalidad. La supra-culturalidad subraya la existencia y validez de ciertos valores, verdades y rasgos de la fe más allá de cualquier determinación cultural, es decir por encima de cualquiera forma de «inculturación» o «contextualización». La super-culturalidad insiste en el valor privilegiado de una cierta cultura (o civilización) por encima de otras culturas, respecto a la «encarnación» e «inculturación» de Dios. En el caso del cristianismo, la super-cultura sería la occidental de origen grecorromano-helenístico.
Como se nota, doy preferencia al «tipo-cebolla» de la relación entre fe y cultura (véase nota 57).

la sincretización e inculturación en el mundo «pagano» griego y romano, al imponerse en el Concilio de Jerusalén por sobre la línea «esencialista» y «fundamentalista» de Pedro.[62]

La cuestión de la «circuncisión» (y del sábado, de la sucesión biológica, del idioma, etc.) era el toque de piedra para la abertura misionera de la nueva «religión» (que en un inicio era más una «rama o secta judía» que una nueva religión) a otras culturas y civilizaciones. Pero a pesar de esta «libertad» paulina, Pablo y sus sucesores cayeron en otra trampa super-cultural (y etnocéntrica), al exigir de sus fieles y de la teología posterior la «circuncisión helénica», la inculturación forzosa y obligada en la civilización grecorromana y europea-occidental. Y esto podemos constatar en nuestro medio, desde el padre Valverde quien acompañó a Pizarro en la Conquista, hasta algunos pastores evangélicos que insisten en el idioma «civilizado» del castellano, en el terno como vestimenta adecuada y en los conceptos de origen occidental para lo divino («Padre»; «eterno»; «absoluto», etc.).[63]

Las espiritualidades indígenas son –como cualquier otra espiritualidad– parte íntegra de una cierta «cultura» particular: su anclaje profundo e imprescindible, su dimensión de orientación y sentido. Según mi parecer, es imposible y además violento separar los aspectos «netamente culturales» de los aspectos «espirituales y religiosos» de una cultura.[64] Hay ciertas iglesias y movimientos religiosos (sobre todo neo-pentecostales y evangélicos fundamentalistas) que defienden como postura ante el mundo andino: «¡Cultura andina sí – religión (religiosidad o espiritualidad) andina no!». Se admite el idioma aimara o quechua, pero no la hoja de coca o la *waxt'a*; se hace una distinción maniquea entre lo que es «de Dios» y lo que es «del diablo». Mientras tanto, se promueve «valores» culturales de procedencia foránea, tal como el individualismo, la textualidad, la privacidad y la superación personal.[65]

3. Teología y misión en el contexto del pluralismo religioso

La toma de conciencia de la pluralidad de religiones y espiritualidades en *Abya Yala* (nombre indígena para América Latina) es de muy reciente fecha. Hasta hace poco, se sostenía una concepción de la «cristiandad» o por lo menos de un continente «eminentemente católico». Pero desde hace unas dos décadas, no sólo se toma nota del carácter pluri-denominacional del cristianismo en América Latina, sino de la presencia y vigencia de «religiones» autóctonas (sobre todo a partir del Quinto Centenario de la Conquista en 1992), sean éstas de índole no-cristianas o sincréticas.

Es necesario hacer una deconstrucción intercultural y crítica de los conceptos dominantes de «religión», «religiosidad» y «espiritualidad». En las ciencias empíricas de la religión (sobre todo la antropología e historiografía), se solía restringir el concepto «religión» por

---

[62] Por supuesto que eso no quiere decir que Pablo hubiera renunciado a su ser judío. Sólo que ha interpretado la «judeídad» en términos universales o transculturales, superando de este modo el etnocentrismo fariseo y celota.
[63] Es notoria la formación «occidental» en los seminarios, facultades y universidades de educación teológica en el continente. No sólo hay que usar un idioma europeo (español, inglés, portugués), sino una racionalidad binaria-exclusiva, una metodología lógica unidireccional y una terminología occidental.
[64] El uso ritual de la hoja de coca (desde el *pijcheo* hasta una «mesa» andina) no es simplemente un fenómeno «cultural», totalmente libre de connotaciones religiosas y espirituales. Algo parecido ha ocurrido en el siglo XVIII en la famosa «disputa de los ritos» en el contexto de la evangelización de la China, donde se debatió sobre la «religiosidad» o «culturalidad» de la veneración de los ancestros.
[65] Muchas de las iglesias neo-pentecostales manifiestan una «miopía cultural», al condenar las culturas indígenas ancestrales como «diabólicas» y exaltar los valores (mercantiles) de la civilización norteamericana como «divina».

mucho tiempo a las llamadas «religiones mundiales», en un afán evolucionista de descalificar las llamadas «religiones naturales» (incluyendo ahí las tradiciones religiosas de *Abya Yala*). Tal como se suele calificar el pensamiento autóctono como «cosmovisión» o simplemente «sabiduría» (en vez de «filosofía»), también se viene denominando a las tradiciones religiosas autóctonas como «religiosidades» o simplemente «espiritualidades». Por cierto que en este punto existe un debate que también tiene rasgos teológicos: Si no se trata de «religiones» de verdad, no es un asunto de un «diálogo interreligioso», sino simplemente de una incorporación de sus «espiritualidades» en el seno de la religión cristiana.

El concepto dominante de «religión» subraya la institucionalidad, el carácter doctrinal (dogma), la tenencia de sagradas escrituras y una organización jerárquica (en el sentido literal de «gobierno sagrado») del mismo. Las «religiones» indígenas carecen de todos estos prerrequisitos y, por lo tanto, no pueden ser consideradas «religiones». Sin embargo, el mencionado concepto tiene una «carga» cultural particular de Occidente (monocultural) y no puede ser universalizado sin más. Por otro lado, existen sectores de pueblos originarios que rechazan también el denominativo de «religión», aludiendo de que para poder «re-ligarse» (en alusión al contenido etimológico de la palabra) es necesario de haberse «des-ligado» antes, lo que no corresponde a su autocomprensión como pueblos eminentemente «espirituales».

Para el tema de la teología y misión en perspectiva intercultural y en un contexto de pluri-espiritualidad, el tema de fondo es la cuestión de si la identidad «religiosa» es excluyente o más bien incluyente. Es decir: ¿Es posible que Dios se revela en religiones distintas al cristianismo o, siempre según la postura respectiva, fuera del catolicismo, del metodismo, de la iglesia adventista, de la iglesia «Poder de Dios», etc.? ¿Es posible que creyentes de otros credos y miembros de otras religiones puedan ser salvados/as? Respecto a esta pregunta, las denominaciones cristianas, y dentro de ellas las distintas corrientes, mantienen posturas muy diversas. La pregunta tiene que ver mucho con el enfoque teológico principal que repercute directamente en la misionología, es decir: en el concepto de «conversión» y «evangelización».

Si se subraya, por ejemplo, un enfoque eminentemente eclesiológico *(extra ecclesiam nulla salus:* «fuera de la Iglesia no hay salvación»), el modelo adoptado para la cuestión del pluralismo religioso va a ser un exclusivismo tajante. Si uno se inclina más por un enfoque cristológico, el modelo adoptado depende del grado de implicidad o explicidad de lo que entendemos por «Cristo» (por ejemplo las ideas de un «cristianismo anónimo», de un «Cristo cósmico») y puede llevar tanto a un exclusivismo como a un inclusivismo. Si adoptamos un enfoque pneumatológico o reinocéntrico, podemos llegar a una postura inclusivista o hasta pluralista. Tomando una perspectiva más histórica e intercultural, podemos constatar que el propósito de la *Missio Dei* y de la encarnación en Jesús de Nazaret no ha sido el de «fundar» una nueva religión o «convertir» al pueblo judío a una religión aún inexistente.

Para Jesús, la pertenencia a una cierta religión nunca ha sido un prerrequisito o hasta una *conditio sine qua non* de la salvación (lo que demuestran sus encuentros de «fe» con personas no-judías como el samaritano, la mujer samaritana, el cobrador de impuestos, etc.). Jesús no quería que las y los judías/os abandonaran su fe –él mismo no lo ha hecho hasta su muerte en la Cruz–, sino que sean «mejores judíos/as». La invitación de Jesús se dirigió a abrazar el Reinado de Dios, es decir: la justicia de las bienaventuranzas, y no una nueva religión o un cierto credo (ortodoxia). En oposición a la facción farisea que se aferraba a la función salvífica de la ortodoxia («ley»), Jesús defendía la función salvífica de la ortopraxis («amor») y de la gracia divina.

Si entendemos por «espiritualidad» un modo de ser y de relacionarse con los demás, el mundo y lo divino, se la puede encontrar en cada una de las tradiciones religiosas e incluso en personas que se consideran agnostas o ateas. Tal como sugiere la palabra «espiritualidad», se trata de una existencia en sintonía con el Espíritu que «sopla donde quiera», rebasando fronteras institucionales, doctrinales y religiosas. El relato de la Creación en el libro *Génesis* –común al judaísmo, cristianismo y en parte al islam, incluso a religiones indígenas– subraya la dimensión ecuménica y cósmica del Espíritu de Dios. Dios es mayor que cualquier religión, credo o doctrina, porque siempre ya «estaba presente antes de la llegada de las y los misioneros/as». Una teología pluralista (más allá del exclusivismo e inclusivismo) del pluralismo religioso apuesta por la inter-espiritualidad y convivencia «ortopráctica», más que por un debate sobre doctrinas y dogmas «ortodoxas».

4. A manera de conclusión

Vivimos momentos cruciales a nivel mundial, regional y local. La «religión» ha resurgido en la forma más perversa del fundamentalismo islamista y evangélico-imperial norteamericano, como también en un abanico de «espiritualidades» tan diversas, tal como las promueven la «Nueva Era» y la posmodernidad. Para nuestro quehacer teológico y la reflexión misionológica se nos plantea el desafío de evitar dos extremos: Por un lado, encerrarnos en un «fundamentalismo» teológico de un paradigma civilizatorio y cultural «ortodoxo» (que hasta ahora ha sido el paradigma grecorromano-occidental) y exaltar o hipostasiar una cierta cultura como super-cultura «salvífica». Por otro lado, llegar a la indiferencia y neutralidad «dóxica» de todas las culturas y religiones, incluyendo los corolarios espirituales, tal como plantea la posmodernidad.

Lo que urge es que la teología se convierta nuevamente en un instrumento analítico de crítica y deconstrucción paradigmática de lo que podemos llamar «idolatrías» económicas (el «Mercado»), políticas (el «Imperio»), religiosas (las «Cruzadas» y «guerras santas») y culturales (una «super-cultura» global).[66] Para ello, hay que partir del presupuesto de que todas las culturas, religiones y espiritualidades son ambiguas y contienen tanto elementos nocivos como humanizantes. Tomando el criterio mismo de Dios, en el hecho de la Encarnación, no es la «carne» o lo material-corpóreo que conlleva consecuencias negativas, sino un cierto modo de existencia («carne» en sentido paulino) que implica injusticia social, discriminación racial y sexual, marginación, exclusión y deterioro de la Naturaleza.

El criterio principal, propuesto por Jesús, no es la tenencia de o pertenencia a una cierta religión, la pertenencia a una cierta cultura o el ejercicio de una cierta espiritualidad, sino las «obras de la justicia», es decir: la «vida en plenitud» (Jn 10: 10). La teología debería de discernir en cada una de las religiones y culturas los elementos biófilos (los que contribuyen a la vida en su sentido integral, más allá de una postura antropo- y androcéntrica) y los elementos necrófilos (los que contribuyen a la muerte en sus diferentes formas ya mencionadas). Ninguna religión o cultura es «salvífica» en sí misma, si no es que se transformara en vehículo para el Reinado de Dios que es el «gobierno» de la vida, para todas y todos, incluyendo a la Naturaleza que está en «dolores de parto».

[66] En este sentido, lo más hondo de la Teología de la Liberación nunca va a pasar de moda. La dialéctica entre «denunciar» (crítica sistémica) y «anunciar» (el Reinado) es fundamental y tiene que llegar también a la misma teología: «liberación de la teología» (Juan Luís Segundo).

¿Qué podría significar eso para una concepción correspondiente de la «misión»? Lo que sí debe de quedar claro, después de lo expuesto: No se trata de lograr un «cambio de camiseta», de la sustitución de una religión por otra, de una denominación por otra, ni de reemplazar una cierta cultura (por ejemplo la andina) por otra (la occidental). Tampoco se trata de cambiar una ortodoxia por otra, de un credo por otro, como si fuera la doctrina o la «ley» la que salvara y redimiera. Más bien podría ser el propósito de la labor «misionera» lo que Jesús expresaba con las metáforas de la levadura, la sal y la luz: transformar las religiones, culturas y espiritualidades desde adentro, con el espíritu de la «vida plena para todas y todos», catalizando las potencialidades «reino-compatibles» y aislando aquéllas «reino-incompatibles». Y en eso hay que empezar con las propias culturas dominantes, las teologías hegemónicas y las actitudes de un imperialismo religioso que siempre dominan en muchas de nuestras iglesias. ¿Por qué el acullico de la hoja de coca debe ser más nocivo para la vida integral que el egoísmo religioso de una iglesia neo-pentecostal o el mercantilismo espiritual de la Nueva Era?

El momento actual, con la crisis financiera, energética y alimenticia, nos plantea, de manera especial, la tarea de una «deconstrucción intercultural» del sistema necrófilo de un «capitalismo de casino» salvaje y su sustento religioso, de la depredación del planeta y del imperialismo cultural, promovido por una globalización mediática, muchas veces en nombre de la «civilización cristiana». Urge desarticular la tácita identificación de lo occidental con lo cristiano y promover las múltiples «reencarnaciones» de la fe cristiana en culturas, civilizaciones y espiritualidades no-occidentales. Estoy seguro de que en estas tareas, las espiritualidades indígenas nos pueden ayudar grandemente.

Bibliografía de consulta

Dressendörfer, P. 1996. «Acercándose a una realidad opaca: El sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos». En: Schmelz, B./Crumrine, N. (eds.). *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*. Bonn. 23-32.

-------- 1997. «Notes on the validity of ‚syncretism» in Latin American spiritual history». En: Hülsewiede, B. et al. (eds.). *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present.* Möckmühl. 37-47.

Durán, C. J. 1997. «Entre los símbolos católicos y los ritos aimaras: Un proceso de sincretismo religioso». En: *Yachay* (Cochabamba) 14, 25-26, H. 26. 115-139.

Estermann, J. 2003. «Religión como chalana: El inclusivismo religioso andino» En: *chakana* 1 (1). 69-83.

-------- 2006a. ««Teología Andina»: Presentación del Proyecto de Investigación». En: Idem (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 vols. La Paz. Vol. I. 9-16.

-------- 2006b. «*Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo nuevo.* La Paz.

-------- 2006c. «La «Teología andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural». En: Ídem (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2vols. La Paz. Vol. I. 137-162.

-------- 2008. «¿Encuentro o divisoria de aguas?: Teología andina y ecumenismo». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz. 303-314.

Flores, C. 1984. *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*. México (manuscrito).

Gonzales, J. L. (ed.). 1987. *La Religión Popular en el Perú: Informe y Diagnóstico*. Cusco.

Gorski, J. 1996. «La «teología india» y la inculturación». En: *Yachay* (Cochabamba) 13-23. 73-98.

-------- 1998. «El desarrollo histórico de la «Teología India» y su aporte a la inculturación del Evangelio». En: *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) 48/49. 9-34.

López Hernández, E. 1996. «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* 696. 34-40.

Marzal, M. 1985. *El sincretismo iberoamericano: Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*. Lima.

Marzal, M./Albó, X./Melià, B. 1992. *Rostros Indios de Dios*. La Paz/Cochabamba.

Panikkar, R. 1996. «Fe y Cultura: Una relación problemática·. En: Fornet-Betancourt, R. (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen. 15-41.

Pollak-Eltz, A. 1995. «El sincretismo en América Latina». En: *Presencia Ecuménica* (Caracas) 34-37, H. 37. 3-13.

Segundo, J. L. 1975. *Liberación de la teología*. Buenos Aires.

Vigil, J. M. 2007. *Teología del Pluralismo Religioso: Curso de Teología Popular*. Quito.

3. Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos

Pensando y repensando las categorías de la «gracia» y de la «cruz», *theologumena* eminentes de la tradición cristiana, desde el mundo andino indígena, no resulta nada fácil. Existen muchos obstáculos de índole epistemológica, filosófica y conceptual, pero también de naturaleza lingüística y sociopolítica.

1. Una historia de la desgracia

Antes de entrar en una reflexión teológica desde la experiencia de fe indígena y desde los parámetros de la sabiduría milenaria andina, hay que hacer hincapié en la historia dolorosa de los pueblos originarios de *Abya Yala*, una historia caracterizada por la cruz (en un sentido metafórico) mucho más que por la gracia.

El Dios de los españoles y portugueses no vino a este continente como un dios misericordioso y esperanzador, sino más bien al revés: como un dios imperialista y opresivo que pedía sacrificios, víctimas y el exterminio de pueblos enteros. No había muchos de entre los indígenas y mestizos que sabían discernir –como Guamán Poma de Ayala– entre el dios de los conquistadores y ese dios que los misioneros franciscanos, dominicos y agustinos anunciaron como «amoroso» y «compasivo».

Es uno de los enigmas de la historia –otros lo llaman «providencia divina»– de que a pesar de Espada y Cruz, la nueva religión y fe fueron asimiladas por los pueblos originarios de este continente con bastante rapidez y benevolencia. No discutimos aquí la cuestión de hasta dónde realmente llegó este Jesús de Nazaret, y si el alma indígena realmente haya o no abrazado la nueva fe.

A pesar de la conquista, a pesar de los muchos abusos y engaños, a pesar de la extirpación de «idolatrías» y el exterminio físico y cultural, a pesar de todas estas «desgracias», los pueblos originarios de *Abya Yala* recibieron la Buena Nueva que para la gran mayoría en realidad se convirtió en Mala Nueva. Hay muchos intentos para explicar este fenómeno, sean éstos de tipo teológico («los caminos insondables del Señor»), de tipo político-militar («el dios vencedor es el dios verdadero») o de tipo más filosófico-cultural («la cultura superior se ha impuesto»). Todas estas explicaciones pretenden «justificar» la empresa conquistadora *a posteriori* o desde sus efectos considerados «positivos»: la salvación de almas, la cristianización de todo un continente, la incorporación al seno de la Iglesia de pueblos enteros.

Quisiera enfatizar un aspecto que tiene que ver con nuestro tema. La teología y práctica pastoral que vinieron con los conquistadores y colonizadores españoles y portugueses ha sido una teología marcada por la lucha contra los «moros», los musulmanes infieles, expulsados de España en el mismo año en que Colón pisó las «Indias Occidentales», pero más por la Contrarreforma del siglo XVI.

Y esa teología a la defensa estaba todavía bajo la sombra de la Escolástica Renacentista de una identificación idolátrica entre poder divino y poder político-militar, de una teología «sin gracia», para no decir: de una teología de la «desgracia». Lo que Ginés de Sepúlveda defendió, la subyugación de estos «salvajes» en nombre del dios de los vencedores, esta

teología de la Conquista fue compartida por una amplia mayoría en el Continente Viejo. El dios de los conquistadores entró al Continente Americano con la cruz y la espada de la teología de las indulgencias, y no con la gracia no-merecida y la oferta liberadora de los reformadores.

Paradójicamente, este catolicismo español y portugués medieval encontró entre los pueblos indígenas de los Andes una acogida que probablemente no hubiera tenido un Lutero en lugar del padre Valverde. Digo «paradójicamente», porque se parece mucho a la dialéctica hegeliana entre amo y esclavo, donde el conquistador y el conquistado se complementan de tal manera que el uno no puede existir sin el otro.

Parece que la teología «sin gracia» encontraba resonancia en las almas colonizadas, no sólo como «opio del pueblo» y «justificación» de la supremacía del dios vencedor, sino también como un complemento al universo simbólico de los pueblos originarios.

La historia de la desgracia que ya dura más de quinientos años es a la vez la historia de un desencuentro teológico y pastoral, de un diálogo de sordos, ante el silencio y la resistencia callada de tantas mujeres y tantos varones indígenas. No sólo el dios de la «desgracia», pero también el dios de la «cruz» y la «gracia» tiene rasgos europeos. Las famosas tres «solas» de la Reforma («*sola fide*»; «*sola gratia*»; «*sola scriptura*») no concuerdan en su exclusividad en absoluto con el espíritu inclusivo de los pueblos andinos.

Por lo tanto, es preciso profundizar las concepciones de «gracia» y «cruz» desde la misma racionalidad y lógica de los pueblos originarios andinos, y desde ahí escarbar la esperanza que se vislumbra como un *pachakuti* –un vuelco radical– a esta historia desgraciada de exclusión, marginación y exterminación.

2. La cruz andina

El ISEAT (Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología; con sede en La Paz, Bolivia) lleva como *logo* institucional la cruz andina que es un símbolo sincrético cristiano-andino. Los pueblos indígenas de los Andes conocieron la figura y el símbolo de la cruz ya antes de la llegada de los primeros misioneros. La Cruz del Sur, llamada *chakana* por quechuas y aimaras, siempre ha sido un signo muy importante dentro de la cosmovisión andina.

La cruz andina tiene una simetría horizontal y vertical, de tal manera que representa el equilibrio cósmico en dos direcciones: de arriba hacia abajo el equilibrio de la correspondencia, y de izquierda hacia la derecha el equilibrio de complementariedad. Juntos reflejan el principio básico de la sabiduría andina: el principio de relacionalidad.

La cruz andina relaciona como *chakana* o puente cósmico los diferentes niveles y aspectos de la realidad, y es por ende el símbolo eminente para lo divino. El vacío en el medio representa este misterio de la *chakana* universal que tiende puentes entre lo humano y lo divino, entro lo vivo e inerte, entre lo femenino y lo masculino, entre lo pasado y lo futuro. Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua, un cronista de principios del siglo XVII representó esta cruz cósmica como «huevo» cósmico, origen y potencia de todo lo que existe.

En los Andes, las cruces, de color verde y sin *corpus*, marcan las puntas de los cerros más elevados. Estos lugares topográficos manifiestan una doble función. Por un lado, siguen siendo los lugares sagrados de los *achachilas* o *apus*, es decir: de los espíritus tutelares que protegen a los pueblos y que encarnan la presencia de los antepasados, en especial al ancestro mítico fundador del pueblo o de la aldea. Los nombres de *apu* o *achachila* se han convertido

en nombres honoríficos para Jesús; en quechua, es usual decir *Apu* Jesús o *Apu Taytayku* (nuestro Padre Dios). En aimara, se distingue más claramente entre los *achachilas* (espíritus tutelares) y *Tata* Dios o *Tata* Jesús.

Por otro lado, los cerros con sus puntas son *chakanas* eminentes, es decir: puntos de transición o puentes cósmicos entre el mundo de la vida cotidiana, llamada *kay* o *aka pacha* (este estrato cósmico) y el mundo de arriba, llamado *hanaq* o *alax pacha*. Con el símbolo visible de la cruz, la función de *chakana* se potencia en cierto sentido: tanto las puntas de las montañas como la cruz son *chakanas* muy poderosas y eficaces, y en conjunto, tienen un poder inmenso.

En este caso, se trata de una convergencia de dos universos religiosos y de una herencia de la estrategia de los primeros misioneros de ocupar los lugares prehispánicos sagrados (las *wak'a*) por símbolos y construcciones cristianas. El ejemplo más famoso de tal superposición religiosa e ideológica es el *qorikancha* o Templo del Sol (santuario principal de los Incas) en Cusco, sobre cuyos cimientos fue construido el templo católico de la iglesia de Santo Domingo.

En el caso de los cerros y demás *wak'as*, las cruces venían ocupando los lugares sagrados de los *apus* o *achachilas*; muchos santuarios católicos andinos (Copacabana, Qoyllur Rit'i, Urkupiña etc.) eran en tiempos prehispánicos importantes *wak'as* o lugares sagrados.

En la religiosidad popular andina, la Cruz (llamada también la «Santísima Cruz») no necesariamente se refiere a Jesucristo, sino es considerada un Santo particular. La Fiesta de la Cruz, que empieza el 3 de mayo con la «bajada» de la cruz desde los cerros y culmina en Pentecostés con la «subida», sigue a grandes rasgos la coreografía de la procesión de cualquier Santo, y obedece además a la lógica de los *Apus* y *Achachilas*. La Cruz es considerada el «Santo protector» del pueblo (que no coincide con el patrono) que vigila desde el cerro más cercano durante once meses. La Fiesta de la Cruz tiene como finalidad asegurarse de esta función protectora, acercando al *Apu Taytayku* al pueblo mismo, para que «viva» un cierto tiempo (entre bajada y subida) entre nosotros (es decir: en la plaza principal del pueblo en el templo). Pero su morada principal es la punta del cerro, debido a la función de *chakana* imprescindible.

En la Fiesta de la Cruz, la referencia a la pasión de Jesús no juega ningún papel. La cruz es considerada símbolo de vida (por eso el color verde) y de la relación entre lo humano y lo divino. La cruz no lleva *corpus* (a lo mejor pinturas estilizadas del rostro, de las manos y de los pies), pero es adornada y «vestida» de ropa y flores.

Otra presencia de la Cruz se da con Viernes Santo, como memoria del «Señor sufriente». La cruz encarna todo el dolor y sufrimiento del pueblo que se «deposita» literalmente en la madera, mediante lágrimas, besos, abrazos y sollozos. Si la cruz misma no tiene *corpus*, se coloca una figura de Jesús agonizante y sangrando a su cabecera. En eso, infieren diferentes cristofanías, tal como el Señor de la Columna o el Señor de la Agonía que –igual que la cruz en general– ocupan y ejercen las funciones de Santos particulares.

Llama la atención que las representaciones andinas de la pasión y del sufrimiento de Jesús se destacan por su intensidad del sufrimiento y de la agonía. Es un símbolo de identificación del sufrimiento del pueblo, de su exclusión y opresión con el Señor agonizante y sufriente. Muchos observadores de la religiosidad popular andina no entienden el lugar trascendental de Viernes Santo y su preeminencia respecto a Pascua de Resurrección. No se trata de un aspecto masoquista o incluso necrófilo de los pueblos originarios que se plasma de forma visible en

los rituales de Viernes Santo. Tal como las cruces en las puntas de los cerros son símbolos de vida y esperanza, la cruz de Viernes Santo también lo es.

Viernes Santo y Pascua de Resurrección son dos aspectos complementarios de una sola realidad, la dialéctica intrínseca de vida y muerte. En los *Via Crucis* de Viernes Santo, normalmente se incluye como XVª estación la Resurrección. Para los creyentes andinos, Viernes Santo es más signo de esperanza que de muerte. Es cierto que la *pachamama* está de luto en estos días de Semana Santa, porque llora por la suerte de su «pareja» Jesús; por eso, es «intocable» en estos días. Pero por otro lado, la Semana Santa es un periodo de mucha esperanza, de la conversión de sufrimiento y muerte en alegría y pena, de esterilidad en fertilidad.

¿Qué podemos sacar teológicamente de las prácticas, creencias y rituales en torno a la cruz en los Andes? En primer lugar, el símbolo de la cruz es un símbolo panandino que va mucho más allá del significado específicamente cristiano. Es la forma visible de una *chakana* cósmica, de un puente sagrado, de la mediación entre estratos y aspectos de la realidad que estuvieran desarticulados. Por lo tanto, la cruz contribuye al mantenimiento y a la conservación del equilibrio cósmico universal.

La cruz como *chakana* universal, representada en un sinnúmero de cruces en las puntas de los cerros, simboliza de esta manera uno de los *theologumena* más importantes de la fe cristiana: Dios se hace ser humano. Cielo y tierra ya no están totalmente separados, lo humano y lo divino se tocan y comulgan. La cruz encarna este «puente» y simboliza de esta manera lo más hondo del dogma cristológico: la integración de mundos separados, la anticipación de una «reconciliación» cósmica entre lo que quedó dividido y desarticulado.

Por otro lado, los pueblos andinos han incorporado muy poco de lo que históricamente significaba la cruz, incluso de la vida y muerte de Jesús. Tal como en el caso de los Santos como intermediarios, no se conocen sus vidas y la hagiografía, igualmente en el caso de Jesucristo, lo más importante no es su prédica, su suerte bajo el régimen romano, su pertenencia a la comunidad judía, o su disidencia doctrinal. Lo que importa es su «función» y su lugar topológico, o mejor dicho: teológico. En este sentido, la cristología andina, aun en su aspecto soteriológico y harmatológico, se acerca mucho más a una cristología cósmica Juanica (de Juan) que a una cristología «desde abajo» de los sinópticos.

Paulo Coelho hace recordar en su novela *El Zahir* que con la cruz ocurrió lo mismo que con muchos otros acontecimientos horribles. «Recuerdo –dice– haber leído en Cicerón que era un «castigo abominable», que provocaba sufrimientos horribles antes de que llegase la muerte. Y, sin embargo, hoy en día la gente la lleva en el pecho, la cuelga en la pared de la habitación, la identifica con un símbolo religioso; han olvidado que es un instrumento de tortura.» (48)

Es cierto que las y los andinos prácticamente desconocen el trasfondo histórico y político de este símbolo. Sin embargo, se identifican también –aunque de forma más bien inconsciente– con el mensaje político y ético: la injusticia, la humillación, el sufrimiento, la opresión, la exclusión. La Buena Nueva ha llegado a *Abya Yala* con Cruz y Espada, originariamente dos instrumentos de agresión y maltrato. La complementariedad simbólica y religiosa entre la cruz cristiana y la *chakana* andina han hecho posible que este símbolo central de la nueva fe no haya sido identificado en primer lugar con un instrumento de tortura y un instrumento de subyugación –aunque en verdad muchas veces fue usado en este sentido– sino como símbolo de reconciliación cósmica y de vida plena.

3. La gracia ausente

Muy distinto se presenta el panorama respecto a la concepción y experiencia de la «gracia». Quisiera empezar con una reflexión lingüística porque el uso y la presencia de ciertas nociones en determinados idiomas revelan mucho sobre la familiaridad del pueblo que maneja un idioma con la realidad que designan ciertos vocablos o términos.

La noción «gracia», oriunda del latín *gratia* y difundida con esta raíz a prácticamente todos los idiomas modernos *(gracia, grâce, grace, genade, Gnade),* tiene muchas palabras familiares que han adquirido un significado un tanto distinto: «gratuidad», «gratificación», «gratis», «grato», «gracioso», «gracias». «agradecer», e incluso se la usa en castellano como palabra equívoca, cuando decimos: «esto no tiene gracia» o «esta mujer tiene mucha gracia». Existe la escultura famosa de las «Tres Gracias», y se ha impuesto el uso frecuente de la terminología antagónica: «desgracia», «ingrato», «desgraciado». Parece que la terminología de «gracia» es inflacionaria inversamente proporcional a la realidad y presencia de la gracia verdadera entre nosotros.

Los idiomas autóctonos de los Andes (sobre todo el aimara y quechua) no conocen una terminología propia referente a «gracia» y sus derivados. Es muy significativo que el quechua se presta una palabra del castellano para «agradecer» (*anchata agradecyki*: «muchas gracias») y el aimara usa una expresión igualmente prestada del campo religioso (*yuspagara*: «Dios te lo pagará»). Parece que la realidad lingüística en torno a la «gracia» y la realidad religiosa correspondiente no existen como tal en el mundo andino autóctono, sino que fueron introducidas a través de la evangelización y la castellanización de los idiomas vernáculos.

La expresión aimara *yuspagara* («Dios te lo pagará») para decir «gracias» revela algo de la racionalidad y lógica subyacentes que tienen mucho que ver con el principio de reciprocidad. La terminología del «pago» se usa no sólo para decir «gracias», sino para indicar los rituales andinos del «despacho» (*luqta; waxt'a; misha; qoway* etc.). Se habla del «pago a la pachamama» en el sentido de un «tributo», lo que también tiene repercusiones en la comprensión de los sacramentos y los sacramentales (sobre todo en la Iglesia católica).

La expresión español-aimara *yuspagara* («Dios te lo pagará») quiere decir: «aunque no voy a poder retribuirte en este momento el favor que me hiciste, Dios te lo va a retribuir, y de este modo quedará borrada la cuenta que tengo contigo». Esta explicación refleja mucho respecto al principio de la reciprocidad universal y la comprensión de lo que Occidente y la teología cristiana vienen entendiendo bajo la noción de «gracia». Trataremos de explicarnos.

La racionalidad andina parte del principio de relacionalidad: todo está relacionado con todo. Lo divino no forma excepción a este principio: Dios es parte de la red cósmica de relaciones, o mejor dicho: es el o la garante de esta red ordenada, la *chakana* o el puente principal que relaciona distintos estratos, campos y realidades. Este principio básico se desglosa en una serie de principios derivados de los que el principio de reciprocidad nos interesa especialmente para el tema de la «gracia».

El principio de reciprocidad quiere decir a nivel práctico y ético: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las relaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea entre diferentes seres humanos, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la

cosmovisión andina: la ética y la religiosidad no son asuntos limitados al ser humano y su actuar, sino que tienen dimensiones cósmicas.

Con mucha razón se puede hablar de una «ética cósmica», que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un «deber cósmico» que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*-acción) de tal manera que el esfuerzo o la «inversión» en una acción por un/a actor/a será «recompensado» por un esfuerzo o una «inversión» de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una «justicia» (metaética) del «intercambio» de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

Es sabido que la economía incaica desconocía el dinero como medio de intercambio comercial; por eso el «trueque» ha sido la forma predilecta de la actividad comercial y económica. Esto en los Andes sigue todavía vigente, sobre todo en las regiones apartadas.

4. La gracia como «justicia cósmica»

No debe sorprender que en las relaciones religiosas también rigen los principios básicos de la racionalidad andina: correspondencia, complementariedad y reciprocidad. La relación religiosa no es un privilegio del ser humano, y tampoco se realiza solamente a partir de él.

Todos los elementos cósmicos «oran» y se «comunican» con lo divino, y éste está en permanente relación con todo. La relación religiosa humana se destaca por su carácter privilegiado como *chakana* importante en la «presentación simbólica» del orden cósmico. El ser humano es el ente «simbólico» o «simbolizante» por excelencia. Hay que comprender todas las relaciones de las personas, grupos y comunidades con Dios y sus hierofanías (Santos, *chakanas, pachamama*, Jesús, etc.) dentro del marco de la complementariedad y la reciprocidad.

La «economía sacramental» y «salvífica» obedece a estos principios. Una misa o un sacramento que no «cuesta» nada, tampoco vale y no tiene la eficacia simbólica intencionada, porque le falta el complemento recíproco por parte del ser humano. La economía religiosa sacramental corresponde a la economía agraria de los «tributos» a la *pachamama:* como *Taytacha/Tataku* («Padrecito») nos brinda salud y bienestar, también tenemos que «devolverle» en forma proporcional (pero simbólica) un «tributo» (o «pago»). Y al revés: si deseamos un «favor» (retribución) por parte de lo divino, tenemos que hacer una «contribución». Esto ocurre con las grandes fiestas religiosas, donde normalmente una familia (extensa) asume el cargo de la «mayordomo» o «preste». Esto significa, a menudo, un gasto muy grande para las personas responsables; pero según el principio de reciprocidad, se espera (o hasta se lo exige con un cierto derecho) una «devolución» correspondiente en forma de salud, bienestar y éxito para la familia comprometida.

Las contribuciones económicas por motivo de los sacramentos y sacramentales son destinadas en primer lugar a la divinidad misma (el Señor, *Taytacha/Tataku*, la Virgen, etc.), y sólo como aspecto secundario (introducido por los españoles) al sacerdote o funcionario, como contribución recíproca por sus «servicios». Se entiende que muchos sacerdotes sabían (y todavía lo hacen) aprovechar este trasfondo andino para su propio provecho.

Hacia fuera, este modo de entender la relación religiosa parece ser el reflejo de una «mentalidad comercial»; se habla de una religiosidad de «negocio», de «chantaje» y «manipulación» de Dios por parte del ser humano. Pero no se trata de una iniciativa unilateral y prepotente, sino del acto complementario por una contraparte de la «justicia» cósmica mayor, de la cual Dios es garante y conservador. La reciprocidad pretende salvaguardar esta «justicia» en lo religioso, a través de una contribución mutua y proporcional. En el fondo, la «contribución» por parte del ser humano ya es una forma de «retribución» por lo que Dios anteriormente le ha dado (orden, salud, vida, bienestar). Pero a la vez es una «contribución» en vista de nuevos «favores»; la fe implicada en esta reciprocidad se fundamenta, ante todo, en la «justicia» de Dios, no en su generosidad, misericordia y gratuidad.

La actitud «negociadora» del varón y de la mujer andinos en cuanto a la relación religiosa choca sobre todo a los europeos que han pasado por la tormenta iconoclasta y la crítica devastadora de todo tipo de indulgencias y de la justificación por obras, por parte de la Reforma protestante. Aparte de la problemática económica del clero (y su abuso respectivo), el «pago» por concepto de los sacramentos y sacramentales, tiene en los Andes un trasfondo cultural y religioso muy peculiar. Los rituales del *despacho/luqta* y del *pago/waxt'a* a la *pachamama* forman el modelo cosmológico y ético de todo tipo de «intercambio» religioso, que siempre refleja la «justicia» de la reciprocidad. La monetarización de estos «tributos» es relativamente reciente y se debe a la introducción de la economía de mercado.

La relación religiosa, basada en el principio de reciprocidad, parece contradecir algunas de las concepciones más importantes de la teología cristiana. En primer lugar, excluye prácticamente el concepto de «gracia» como iniciativa unilateral de Dios, sin complemento recíproco por parte del ser humano. La gratuidad no-merecida (es decir: no-complementaria) es algo que viola el principio de reciprocidad en lo ético y religioso. El altruismo ético y religioso no solamente no es un ideal, sino más bien es una amenaza para el orden social y cósmico. Cuando falta el complemento recíproco, la «justicia» cósmica y religiosa es desligada de su fundamento imprescindible.

Hasta hoy día, el concepto cristiano de la «gracia» como acto desinteresado y unidireccional no se ha podido «inculturar» debidamente. Cada «regalo», tarde o temprano, tiene que ser «retribuido» en forma proporcional, sea simbólica o sea efectivamente; ésta es una norma en las interrelaciones sociales, pero también en las relaciones religiosas. De ahí la expresión aimara *yuspagara* («Dios te lo pagará») que tiene acepción religiosa aunque se la usa en la vida diaria.

El ser humano entonces no es «justificado» y «salvado» sólo por la gracia *(sola gratia)* y la fe *(sola fide)* como un regalo divino, sino por la «justicia» recíproca entre lo divino y humano. Tal vez sea uno de los motivos por los que las Iglesias protestantes históricas tenían más dificultades en «inculturarse» en el mundo andino que el catolicismo que insiste en la importancia de las «obras» (como retribución recíproca).

Claro que esta concepción de «justicia cósmica» tiene implicaciones para la concepción de «Dios». Para el varón y la mujer andinos, Dios no es el gobernador soberano, arbitrario y autosuficiente que actúa sin tomar en cuenta la actitud de las contrapartes. Por lo tanto, Dios está sujeto a la «justicia cósmica», a los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Dentro de la teología cristiana, el ala protestante se inclina más a un (súper-) voluntarismo (Dios se rige en su actuar únicamente por su voluntad), y el ala católica más a un racionalismo (Dios se rige por algunos principios «lógicos»). El concepto de «predestinación», en el sentido de un acto arbitrario de elección y condenación (Calvino),

para el varón y la mujer andinos es un absurdo que pone en peligro el mismo fundamento del orden «justo» del cosmos.

En segundo lugar, la concepción andina de lo «divino» se acerca más al Dios justo y celoso de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) que al Dios bondadoso y altruista del Nuevo Testamento. La relación entre Yahvé y el pueblo de Israel se caracteriza por el principio de reciprocidad y las consecuencias generacionales de faltas éticas *y* religiosas. Para el creyente andino, Dios no es arbitrario en sus «castigos» o «favores», sino responde al orden de la «justicia cósmica». El actuar divino, tanto en lo positivo como en lo negativo, tiene como fin último la «restitución» del equilibrio dañado a causa de las infracciones por personas, grupos y comunidades. Sólo de este modo la justicia se puede restablecer; entonces, cuando Dios «castiga» al pueblo mediante sequía, inundaciones o granizadas, la «culpa» por abigeo, incesto o falta de respeto a la *pachamama* será borrada y el daño en sentido cósmico será restablecido.

Cabe insistir en el hecho de que la «justicia» no se mide por el radio de la libertad individual y su responsabilidad correspondiente, sino por la gravedad de la infracción, que se expresa por el grado de trastorno del orden cósmico. Por lo tanto, un «castigo» (o una recompensa) por parte de la divinidad no se limita al actor mismo, ni al momento de la infracción. De acuerdo con la gravedad del delito, una «restitución» religiosa puede requerir de un esfuerzo de toda la comunidad (o hasta de la región) y a través de varias generaciones.

El gran dilema de Job en la Biblia hebrea entre la conformidad total de su vida con los mandamientos de Yahvé, por un lado, y el sufrimiento personal «injusto», por otro lado, es decir: una injusticia «religiosa» flagrante, para el varón y la mujer andinos se resuelve a un nivel meta-individual. El concepto andino de «justicia» no se define por la libertad, responsabilidad y culpabilidad personal, sino por el orden pachasófico (cósmico). Por lo tanto, el sufrimiento (o el gozo) «sustitutivo» (sufrir por la culpa de otros) no es «injusto», sino revela una justicia «mayor».

Aunque tal intercambio sustitutivo (la comunidad se encarga de restablecer el equilibrio dañado por unos pocos) para la concepción occidental resulte sumamente «injusto», para el varón y la mujer andinos es la forma más adecuada y justa, porque corresponde al principio último de «justicia» que es la reciprocidad. No es extraño (ni injusto) que los familiares y todo el *ayllu* tienen que «sufrir» a causa de una infracción por uno de sus miembros, a veces hasta mucho más allá de su muerte. Un «condenado» *(kukuchi/manq'a manq'a)* es un *alma* que en su vida no ha podido «restituir» en forma recíproca el daño causado, y, por lo tanto, todavía no encuentra la tranquilidad; está entonces molestando a los seres queridos y a la comunidad, y éstos en forma sustitutiva tienen que «pagar» simbólica o físicamente por la infracción cometida hasta que el «condenado» encuentre su tranquilidad.

La «justicia sustitutiva» tal vez sea la razón cultural de la gran importancia que tienen las «misas de alma» en el ámbito andino. Entre vivos y difuntos existe una relación de reciprocidad de tal manera que los familiares vivos cumplen (en forma sustitutiva) un «deber» que hubiera tenido que cumplir el difunto; como retribución recíproca, se espera la intercesión del *alma* ante Dios a favor de sus familiares. Un Dios altruista, misericordioso y bondadoso –mediante la gracia no-merecida y no-recíproca– para el varón y la mujer andinos sería un Dios sumamente arbitrario, y por ello, no confiable.

Entre las Iglesias y nuevos movimientos religiosos que tienen mayor acogida en el ámbito andino, sobresalen aquellos que se fundamentan en una concepción teológica veterotestamentaria, como los «Testigos de Jehová» y los «Israelitas» («Asociación

Evangélica de la Misión Israelita de la Alianza Nueva Universal»), las Iglesias apocalípticas como los mormones y adventistas, y la Iglesia católica. Esto se debe a los rasgos señalados de la religiosidad andina, como el alto grado de sensibilidad *versus* la razón y palabra, la justicia divina *versus* el perdón y la gracia, la mediación «sagrada» por los Santos y las *chakanas* *versus* la trascendencia absoluta, la inclusión universal *versus* la exclusión arbitraria (predestinación), y la concepción discontinua (apocalíptica) del tiempo *versus* el crecimiento orgánico del Reino de Dios.

Las Iglesias protestantes clásicas (luteranos, calvinistas, metodistas…) tenían más dificultades en «inculturarse» –salvo excepciones regionales–, por la importancia de la palabra (*sola Scriptura*), el purismo iconográfico, la insistencia en la gracia no-merecida (*sola gratia*), la predestinación, el rechazo a los «mediadores» (Santos) y la dialéctica exclusiva entre Dios y ser humano. Pero también la Iglesia católica tiene elementos difícilmente compatibles con los mismos principios sapienciales de los Andes: el celibato, la Trinidad (es interesante que la tercera «persona» prácticamente no juega ningún papel en la religiosidad popular andina), el perdón gratuito, la masculinidad de la Iglesia y de la divinidad.

Por otro lado –como ya vengo señalando– hay muchos elementos que permiten una «inculturación» más profunda: el elemento femenino (María), los «mediadores» (Santos), la cruz, la encarnación, las imágenes, los sacramentales y sacramentos, las fiestas y rituales, la importancia de la revelación natural, el *ordo essendi* y la simbología religiosa en general.

5. Gracia y cruz: ¿Signos de esperanza para los pueblos indígenas andinos?

Trato de sacar algunas conclusiones para una teología de la cruz y de la gracia, desde los pueblos originarios andinos que puede contribuir a mantener y fortalecer la esperanza:

1. Desde la cosmovisión y sabiduría de los pueblos andinos, la cruz no solamente es un símbolo muy conocido e importante, sino también una realidad vivida a lo largo de los últimos quinientos años de marginación, opresión y exclusión. En general, se lo interpreta de forma positiva como un puente cósmico que articula diferentes estratos, niveles y aspectos de la realidad. Por lo tanto, tiene una función de equilibrio y armonía.
2. La concepción cristiana de «gracia» –sobre todo en su acepción paulino-agustiniana– es desconocida en el mundo y las culturas andinos. Un acto divino de gracia no-merecida y unilateral está en contra del principio de reciprocidad universalmente válido.
3. La concepción de Dios y de lo divino desde la cosmovisión andina es más familiar al Dios veterotestamentario que al Dios de Jesucristo, aunque otros aspectos –como la cruz– favorecen la figura del Dios-hombre. El Dios andino es más ordenador y garante de una justicia cósmica que una persona misericordiosa y amorosa.
4. La verdadera «gracia» divina consiste en la oferta de este orden cósmico justo, en la garantía del equilibrio universal entre todos los elementos de este orden, a través de la complementariedad, correspondencia y reciprocidad. La respuesta de «fe» a esta gracia consiste en asumir la función específica del ser humano en mantener y perfeccionar este orden y este equilibrio.
5. La concepción de «justicia cósmica» cuestiona el voluntarismo o supervoluntarismo de ciertas teologías de origen occidental (el calvinismo, por ejemplo). La fe se apoya en la seguridad de que lo divino forma parte del orden cósmico al que no puede alterar o deshacer arbitrariamente.

6. Los actos humanos –tanto en lo ético como en lo religioso– corresponden recíprocamente a una «gracia» primordial que es la garantía divina del equilibrio y orden cósmicos. La respuesta humana tiene que ver con una fe y confianza activa, a través de una retribución simbólica recíproca, mediante el ritual, la celebración y el cumplimiento de la función específica de *chakana* que tiene el ser humano en la totalidad de relaciones vitales.
7. En cierto modo, para los pueblos andinos, la cruz es la manifestación más densa y concreta de la «gracia» divina, porque simboliza y representa lo divino como *chakana*, puente y mediación universal, sin la que el mundo sería un desorden, una realidad totalmente desarticulada. La presencia de lo divino en las múltiples *chakanas* creadas que articulan niveles, estratos, épocas y elementos de la realidad, es la base para los muchos rituales que obedecen al principio de reciprocidad.
8. Una teología andina no sólo tiene que incluir el aspecto de la «justicia cósmica» en la reflexión sobre la «gracia», sino que debe desindividualizar este concepto teológico. El varón y la mujer andinos no se ven como entes o personas aislados frente a Dios (*coram Deo*), sino que siempre se insertan en una red de mediaciones, como sujeto colectivo o individuo vinculado.
9. La experiencia histórica y actual, por parte de los pueblos andinos indígenas, de un mundo despiadado y sin compasión, pero también de una economía y unas políticas que distorsionan severamente el equilibrio universal («justicia»), es una experiencia más de desgracia que de gracia. La esperanza no se dirige tanto a «actos de gracia» (ONGeísmo; asistencialismo; paternalismo), sino a «actos de justicia», de restablecer el equilibrio dañado.
10. La esperanza escatológica que concuerda de mejor manera con los principios y sentimientos más hondos de la sabiduría y cultura andinas, se refiere a la *apokatástasis*, la recapitulación universal y cósmica, que es a la vez justicia suprema y gracia abundante.

Estas pistas podrían aun incentivar a replantear algunos *theologumena* de la tradición teológica occidental dominante, sobre todo de la época moderna. En la teología liberal, la gracia fue interpretada de una manera demasiado individualista y determinista, y algo parecido ocurrió con la cruz.

La Teología de la Liberación ha hecho hincapié nuevamente en el aspecto estructural y concreto (hasta en lo corpóreo) de la «gracia» y de la «cruz». La fe de los pueblos indígenas andinos da aún un paso más: tanto la cruz como la gracia tienen repercusiones cósmicas e incluyen toda la creación, superando de este modo el individualismo y antropocentrismo teológicos de la modernidad europea.

4. La «Teología Andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural

El surgimiento de teologías indígenas y contextuales, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, ha planteado una serie de cuestiones metodológicas y epistemológicas muy difíciles a resolver. Si bien es cierto que la Teología de la Liberación latinoamericana ha planteado por primera vez de manera explícita el papel trascendental del contexto para el quehacer teológico, han sido las teologías indígenas emergentes del tronco liberacionista las que han planteado con insistencia la tarea de una «deconstrucción» paradigmática, epistemológica e intercultural de la empresa teológica, ante todo referente a la teología cristiana (sea de cuño católico o protestante).[67]

1. «Teología»: ¿un concepto occidental?

Como es sabido, el concepto «teología» surge en los primeros siglos de nuestra era en el mundo cultural grecorromano, como repuesta de la creciente comunidad cristiana a los desafíos planteados por la filosofía helenística[68] de la época y el acecho por la religión oficial del imperio romano. Eso no quiere decir que antes de ese tiempo no hubo «teología» o que no había personas que se dedicaron a la reflexión de su fe y práctica religiosa. La Biblia Hebrea y el Segundo Testamento[69] están llenos de reflexiones «teológicas», aunque no se las manifiesta expresamente como tales. Inclusive la filosofía griega clásica incluía en sus obras una «teología», más que las teogonías de los literatos y mitógrafos presocráticos (Homero, Hesíodo).

Sin embargo, la nueva religión –que en un inicio era simplemente una «secta judía»- requería de un instrumento para «defender» su posición de fe, frente a tres posiciones muy poderosas: por un lado, la ortodoxia judía (sobre todo en la escuela de los fariseos y el judaísmo helenístico[70]), por otro lado, la religión oficial del Imperio Romano (con el politeísmo heredado del panteón griego y la divinización del Emperador), y finalmente la

[67] La contextualización de teologías no-cristianas es prácticamente ausente, con pocas excepciones en el mundo judío e islámico. Podría tener que ver con el hecho de que el cristianismo es una religión extremadamente «contextual», por su carácter histórico-contingente de la Encarnación.

[68] El helenismo o período helenístico comprende la época histórica entre la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la de Cleopatra y Marco Antonio tras su derrota en la batalla de Accio (30 d.C.). El rico legado helenístico, sin embargo, trasciende estos límites temporales para dejar su fuerte impronta en el mundo romano. Y con la fusión de estas dos grandes corrientes surge lo que se conoce como cultura clásica, fundamento de la Civilización occidental.

[69] La terminología cristiana clásica de «Antiguo testamento» (AT) y «Nuevo Testamento» (NT) es sumamente discriminatoria respecto al mundo judío. Por lo tanto, se suele hablar del «Primer Testamento» (PT) o la «Biblia Hebrea» y del «Segundo Testamento» (ST).

[70] A principios del siglo I a.C. tiene lugar la diáspora helenística, vale decir, la dispersión del pueblo judío a través del mundo alejandrino. A partir de entonces, gran parte de los judíos comenzaron a usar el griego para entenderse entre ellos y también en las sinagogas. De este modo, comenzó a hacerse distinción entre los «judíos helenísticos» (o helenizados) y los «hebreos» (o judaizantes), que fueron aquellos que se opusieron y resistieron a la influencia griega. Es así como el término «helenístico» pasó a designar a grupos humanos que, aunque no tuvieran sangre griega, seguían y adoptaban la cultura y la lengua griegas. De entre los judíos helenizados más destacados, se puede mencionarse al filósofo Filón de Alejandría y al historiador Flavio Josefa, pero también a San Pablo.

filosofía helenística vigente, tanto en las provincias (tal como Palestina) como en los centros culturales (sobre todo en la forma de un (neo-)platonismo vulgar).

La teología cristiana surgió entonces como «apología», defensa racional de la fe y de la nueva religión. El paradigma conceptual y epistemológico correspondiente no era la mística judía, ni el comentario talmúdico, sino la filosofía grecorromana, en la forma vigente del helenismo de aquella época. Es importante resaltar este hecho: que la «teología» como esfuerzo apologético tiene desde el inicio –inclusive se lo puede rastrear hasta en las mismas cartas de San Pablo- una fuerte carga helénica, en especial platónica[71].

Tanto el concepto de *logos* como el de *theos* tenían un lugar trascendental en el platonismo medio (130 a.C. – 200 d.C.) de los primeros siglos de nuestra era. La concepción de «Dios» (*theos*) en los primeros Padres de la Iglesia no se refería al entorno cultural semita de los sinópticos, a la acepción judía de Dios como «*Jhwh*», «*Elohim*» o «*Abba*», sino a un nombre genérico y abstracto, común entre los platónicos de la época. La referencia principal es la idea platónica, el *eidos* de lo divino, el arquetipo del *demiourgos* de Platón, pero también a la Primera Causa de Aristóteles.[72]

Después de la primera inculturación –cuyo prototipo era la Encarnación- del *Logos* en la cultura semita oriental, la inculturación teológica decisiva tuvo lugar en la cultura grecorromana, con todas las consecuencias posteriores para la formulación de la incipiente teología. De este modo, unos conceptos totalmente ajenos a las culturas bíblicas, entraron al vocabulario teológico cristiano y empezaron a ocupar un lugar importantísimo en la formulación del dogma (sobre todo en los Concilios Ecuménicos de Nicea y Calcedonia). Para mencionar sólo –a manera de ejemplos- los conceptos de «persona», «trascendencia», «absolutez», «esencia», «naturaleza», «ser» o «nada» (en la combinación *creatio ex nihilo*).[73]

Esta primera inculturación teológica ha sido una verdadera contextualización del mensaje bíblico en la cultura dominante del Imperio Romano y el pensamiento concomitante de un helenismo platonizante. Sin embargo, lo que ha sido parte del contexto, se convirtió muy rápidamente en el texto mismo, es decir: empezó a formar parte de la fe y de su expresión dogmática en el *symbolón*. El resultado de los grandes debates dogmáticos de los siglos cuatro y cinco ha sido una «helenización» radical de la nueva fe cristiana, y una «romanización» de su expresión eclesial y jurídica.

Lo problemático no es este proceso de «inculturación» y «contextualización» temprano (porque es algo natural), sino la petrificación y absolutización del contexto mismo, en la fórmula del *symbolon* (credo) de Nicea (325 d.C.). Lo que ha sido un proceso contingente y culturalmente relativo, se convirtió –bajo la dominación política de Roma y Constantinopla–

---

[71] San Pablo parte –en su marco filosófico conceptual- de un helenismo judío en el que había una posición que enfatizaba el dualismo antropológico y metafísico (entre carne y espíritu, mundo y Dios), como también la explicación de la Encarnación en términos del *logos* enajenado.

[72] Debido a la suerte de las obras aristotélicas que recién fueron editadas en el siglo I a.C. y la poca acogida por los «judíos helenísticos», Aristóteles no impactó prácticamente en nada la elaboración de la teología cristiana de los primeros siglos. Una de las razones también era que Estratón, el representante más destacado de la Escuela Peripatética defendió una suerte de ateísmo. Recién en la Edad Media, Aristóteles fue redescubierto –a través de Persia y los árabes- y aplicado para fines teológicos. La época patrística (siglos I – VII d.C. estaba bajo el influjo del (neo-)platonismo y las escuelas estoicas.

[73] Es bien conocida la polémica en el Concilio de Nicea (325) sobre una letra de la fórmula griega cristológica: entre *homoousios* («consustancial») y *homoiousios* («parecido»). O la aceptación o el rechazo del *filioque*, referente al Espíritu Santo, en el Concilio de Calcedonia (481) que iba a ser más tarde un motivo para el cisma entre la iglesia latina y la iglesia ortodoxa.

muy rápidamente en contenido necesario, absoluto y culturalmente trascendente de la fe cristiana. Desde entonces, los conceptos (grecorromanos) de «persona», «trascendencia»; «esencia» y «naturaleza» venían a formar parte de la fe cristiana misma y de su reflexión en la teología.

En el transcurso de los siglos, prácticamente no hubo una re-inculturación o re-contextualización de este contenido ya inculturado helénica y romanamente, con la excepción del proceso de la «aristotelización» de la teología cristiana en la Edad Media. El mundo grecorromano y sus culturas se convirtieron, mediante la labor teológica, en parte de la misma fe cristiana. Esto se plasma de manera ejemplar en la convicción (hasta hoy día vigente) de que las concepciones de un «ultramundo» o de la «separación de cuerpo y alma», de la «inmortalidad natural del alma» o de la negatividad primordial de la sexualidad formaran parte del mismo núcleo del *credo* cristiano. La filosofía y las culturas grecorromanas han penetrado el mensaje bíblico de tal manera, que ya vienen formando parte del mismo.[74]

Inclusive la Reforma, que intentó «exculturar» el mensaje evangélico de los residuos de la filosofía antigua «pagana», sucumbió ante el dominio del paradigma vigente; concepciones como «predestinación» o el fuerte dualismo metafísico («mundo» versus «Dios») y antropológico («carne» versus «espíritu») no son ni bíblicas ni evangélicas, sino de raigambre platónica-paulino. El tan odiado escolasticismo en la teología fue reproducido a otro nivel, en un exclusivismo y occidentalismo aún mayor del que propuso la Escolástica y el Renacimiento. La Reforma –sin querer queriendo– llega a un individualismo teológico (el yo *coram Deo*) y una concepción determinista de Dios (doble predestinación), a la profundización de la trascendencia absoluta y radical de lo divino y a un escapismo escatológico mucho mayor del que plantearon los neoplatónicos más radicales.[75]

Parece entonces que la «teología cristiana» (al igual que la filosofía occidental) tiene el estigma imborrable de haberse casado con el pensamiento helénico-occidental, un matrimonio que no conoce divorcio ni separación hasta hoy día. Inclusive cuando la teología y filosofía europeas –que fueron consideradas como «la» teología y «la» filosofía por excelencia- se veían ante la tarea de inculturarse nuevamente en culturas no-occidentales (la china, la hindú, las de *Abya Yala*[76], etc.), no se despojaron de su vestimenta grecorromana, sino se pusieron otro barniz más o menos contextual. La campaña de la «extirpación de idolatrías» en América

[74] El «matrimonio conceptual» entre el semitismo bíblico y el helenismo filosófico ha dado muchos frutos, tanto para la civilización occidental como para la teología cristiana. Ha sido uno de los «sincretismos» intelectuales más destacados de la humanidad, con la consecuencia de formar la base paradigmática de la modernidad occidental y de las modernidades «exportadas» al mundo colonizado. Sin embargo, siempre había personas que advirtieron de las «inconsistencias» fundamentales entre el espíritu semítico de la Biblia y la sabiduría helenística de los filósofos clásicos (ante todo Platón y Aristóteles). En 1277, hubo una condenación por el obispo de París de unas 270 sentencias (entre otras cuatro de Santo Tomás), que tenían que ver con la herencia platónica-aristotélica y árabe (musulmán), sobre toda en la forma del «averroísmo latino». Véase: Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

[75] Hay que diferenciar ciertamente entre diferentes corrientes de la Reforma. El punto de referencia no-bíblico de la gran mayoría de los teólogos reformistas ha sido sin duda San Agustín que estaba bajo la influencia decisiva del maniqueísmo y neoplatonismo. Calvino introdujo el determinismo teológico (doble predestinación) y el necesarianismo metafísico (todo lo creado existe necesariamente) a la teología protestante, y tanto Lutero como Zuinglio enfatizaron al individuo solitario y aislado en su condición de pecador y abandonado ante la desmerecida gracia divina.

[76] *Abya Yala* es la expresión indígena para el continente latinoamericano; el término viene de la cultura kuna de Panamá y significa «tierra fértil y abundante». El nombre de «América» se debe –como es sabido- al capricho del navegante italiano Amerigo Vespucci, de eternizarse.

Latina, y de manera especial en la región andina, no era solamente una maniobra de la Iglesia Católica para imponer la fe cristiana a un pueblo considerado «pagano», sino también la correa de transmisión para hacer valer la teología occidental de vertiente escolástica-renacentista. El exclusivismo teológico no toleraba otra forma cultural de expresar la fe, salvo la europea-occidental, con una fuerte dosis de filosofía platónica y aristotélica. Lo mismo ocurrió en el siglo XVIII en la China, donde los intentos de los jesuitas de re-inculturar la teología occidental fracasaron ante la negativa del Vaticano de admitir el culto a los ancestros (la famosa «disputa de los ritos»), y así se cerraron en 1717 las puertas del Imperio del Medio para la fe cristiana, hasta en nuestros días.

La occidentalidad de la teología cristiana (católica como protestante) ciertamente ha sufrido cuestionamientos y modificaciones, a lo largo de la historia, pero no fue nunca sometida a una «deconstrucción» sistemática y radical, tal como ocurre por las recientes teologías indígenas y las teologías de la pluralidad religiosa. Nombres como Bartolomé de las Casas o Mateo Ricci, movimientos como las reducciones jesuíticas o las iglesias africanas independientes nos hacen recordar las «fisuras» en el tejido dogmático de las teologías occidentales, pero tampoco sabían llevar a cabo una «revolución paradigmática» en la teología.

Inclusive la Teología de la Liberación latinoamericana clásica y las demás teologías liberacionistas en África y Asia, no podían desprenderse por completo del ropaje cultural occidental y grecorromano, a pesar de la «revolución» metodológica de invertir el orden entre teoría y praxis.[77] Es verdad que lograron revertir una tendencia «ultramundista» y «dualista» heredada de la filosofía griega y plantear nuevamente la integridad del gran proyecto del Reino; sin embargo, no lograron aún superar el androcentrismo y etnocentrismo teológicos inmanentes en las concepciones más importantes de sus teologías.

Para el Vaticano, en el momento existen dos grandes «amenazas» teológicas: la «teología india» de América Latina, y la «teología de la India» que aboga por un inclusivismo teológico de las religiones. Se podría agregar ciertamente una «teología sensible a las perspectivas de género», si no fuera que la «teología feminista» queda prácticamente domesticada por los mismos jerarcas, a menos que se plantearía nuevamente como una deconstrucción teológica del androcentrismo. Estas teologías «heterodoxas» no cuestionan el *depositum fidei* como tal, es decir: el núcleo del mensaje cristiano, tal como el Reino, la encarnación de lo divino (que para oídos grecorromanos es un escándalo), la opción por las y los necesitados/as y la dignidad intrínseca del ser humano, sino el ropaje cultural occidental.

2. El caso de la teología andina

Lo que se suele llamar «teología andina», no es una teología del genitivo (tal como la «teología de la gracia», la «teología del Reino» etc.), sino una «teología adjetiva». Sin embargo, en su descripción adjetiva («andina») no se refiere a un contenido, un objeto material (tal como la «teología escatológica» o la «teología pneumatológica» etc.), sino al contexto de su teologizar. Existen muchas descripciones «contextuales» de la teología, desde las denominacionales («teología pentecostal», «teología luterana» etc.), las epocales («teología medieval», «teología patrística» etc.), las geográficas («teología alemana»,

[77] Véase: Estermann, Josef (1994). «Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie»: En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, No. 4. 307-320.

«teología asiática» etc.), hasta las sociopolíticas («teología liberacionista», «teología feminista» etc.).

El caso de la «teología andina» se inserta en una serie de contextualizaciones socioculturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia.[78] No es solamente el fruto de una creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural. La articulación de fe y cultura, de teología y códigos étnicos, esta conciencia de la «culturalidad» de cada expresión de fe y reflexión teológica de la misma, es uno de los padrinos que estaban en la cuna de esta criatura llamada «teología andina».

Ella se inserta en un movimiento más amplio que se llama «teologías indias», o sea: teologías indígenas del continente de Abya Yala. Este movimiento ya tiene una antigüedad de unos veinte años y viene promoviendo una teología de y desde los pueblos originarios del continente.[79] Aunque se puede discrepar con la etiqueta «india» (que es el resultado de un error histórico), la intención está clara: la «inculturación» (un término usado más en ambientes católicos) o «contextualización» (más usado en ambientes evangélicos) del mensaje bíblico tiene que entenderse como «indigenización», y esto en muchos casos llega a ser una suerte de diálogo interreligioso, porque lo «indígena» no es sólo folklore y «costumbre», sino también un universo religioso *sui generis*.

Lo «andino» es ante todo un concepto geográfico y topológico, antes de ser una referencia cultural y étnica.[80] En el adjetivo de la expresión «teología andina» no se refiere a la «teología hecha en los Andes» (porque en realidad se sigue produciendo en este ámbito geográfico mayoritariamente una teología no-andina), ni una «teología de lo andino», sino a una teología desde el contexto de lo andino, en fin: una suerte de teología contextual. Sólo que la contextualidad de este tipo de teología no sólo implica una cierta perspectiva respecto al sujeto, al método, al enfoque y a la institucionalidad de esta, sino un cambio de perspectiva íntegra.

Dejando de lado por el momento el caso de la llamada «teología india india» (o mejor dicho: de la teología indígena pre- o extracristiana)[81], la «teología andina» se comprende como teología cristiana, inspirada en el mensaje evangélico y los testimonios de fe resultantes del mismo. Por lo tanto, de una u otra manera, se inserta en la larga historia de intentos teológicos de Occidente y teologías contextuales oriundas de otros continentes. Tal como fue la primera inculturación (que también era una suerte de «indigenización») en los primeros siglos, la teología andina reivindica la «reinculturación» de la fe cristiana en el contexto andino.

---

[78] Para una síntesis de las teologías contextuales en América Latina, África, Asia y Oceanía, véase: Estermann, Josef (2003). «Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world». En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

[79] Para una bibliografía bastante amplia, consulte: www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia (en especial 2.2 y 2.3).

[80] Para un debate más a fondo de lo «andino», consulte: Estermann, Josef, Maidana, Freddy Luis et al. (2006). Lo andino: Una realidad que nos interpela. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

[81] El término «teología india india» para una teología indígena no-cristiana fue acuñada en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (véase: López Hernández, Eleazar. (1996). «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* No. 696. 34-40; consulte también: Girardi, Giulio (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.).

Sin embargo, no se trata de una simple «transculturación» o «adaptación», sino de un verdadero proceso de «inter-transculturación»[82], es decir: de un proceso histórico y dinámico de diálogo vivo entre culturas, paradigmas y cosmovisiones. Lo «andino» no es una entidad estática y museal, como tampoco es la fe cristiana y el mensaje bíblico. Se requiere de una «hermenéutica diatópica»[83], una interpretación y traducción conceptual entre dos *topoi* culturales, religiosos e históricos. Teología andina no es teología europea en vestimenta andina, a la manera como a veces se «andiniza» la liturgia católica-romana o metodista con un barniz «andino» (colores; símbolos; idioma vernáculo etc.). La teología andina es una teología indígena, construida no desde los parámetros europeos u occidentales, sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungía de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era.

Por lo tanto, el desafío epistemológico y conceptual es inmenso. El incipiente proceso de la «deshelenización» de la teología y filosofía, sobre todo en las ex-colonias europeas, es parte del proceso de la «descolonización mental» de los pueblos indígenas. Una de las estrategias de las y los misioneros/as católicos/as y protestantes ha sido –y sigue siendo para muchos nuevos movimientos religiosos– la «occidentalización» de las culturas autóctonas, mediante el sistema educativo, la imposición de un idioma occidental, la vestimenta y las instituciones (desde el matrimonio hasta la Constitución Política del Estado). Esta «occidentalización» conlleva un proceso de alienación cultural y religiosa por un lado, y el establecimiento de una alianza o hasta identificación entre cristianismo y Occidente cuyos frutos podemos apreciar hoy día con mucha pena en el supuesto «enfrentamiento de las civilizaciones» (*Clash of Civilizations*), pero percibido como guerra de dos religiones (cristianismo e islam).[84]

Muchas de las y muchos de los protagonistas de una «teología andina» tenían que someterse a este proceso de «occidentalización mental», y en prácticamente todos los seminarios teológicos (católicos y protestantes) en todo el mundo, se sigue practicando la «circuncisión helénica»[85], es decir: una formación a la medida de los parámetros de la filosofía y teología occidentales. Para pastores y sacerdotes, teólogas y teólogos, la academicidad occidental (expresada en «títulos» y «disertaciones») sigue siendo el precio que hay que pagar para poder participar activamente en el quehacer teológico «serio».

Los retos para una «teología andina» son entonces múltiples, desde la deconstrucción de conceptos hasta la indigenización de los currículos, desde el uso del idioma autóctono hasta la oralidad de las fuentes, desde la colectividad del sujeto hasta la «desmasculinización» de los

[82] La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio) suele llamarse «inter-transculturación» que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas.

[83] La «hermenéutica diatópica» (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos «lugares» (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*). Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

[84] Para Samuel Huntington quien planteó la teoría del «choque de las civilizaciones» (Huntington, Samuel (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva Cork: Touchstone; Buenos Aires: Paidos), anotó en un trabajo anterior: «Hay conflicto en la línea de ruptura que separa la civilización occidental de la islámica desde hace 1300 años", que «podría hacerse más virulenta» y que en ambos lados «se ve como un choque de civilizaciones» (En la revista *Foreign Affairs* de 1993).

[85] Uso esta expresión para resaltar el hecho de que, después de haber abandonado la circuncisión hebraica en el concilio de Jerusalén (He 15:5ss.), la iglesia impone nuevamente una condición imprescindible (*conditio sine qua non*) para poder ser plenamente cristiana/o, que es la «helenización» en un primer momento, y la «occidentalización» intelectual y cultural posteriormente.

contenidos teológicos. Parece que las y los protagonistas de esta empresa no son aún conscientes de la envergadura y de la profundidad de lo que se suele llamar –a veces de manera demasiadamente ligera- «indigenización» de la teología cristiana.

En el caso de la teología andina, no tenemos que ver solamente con una «inculturación» o «intertransculturación» de la fe y teología, sino de una verdadera «inreligionización»[86] de las mismas. Aunque la gran mayoría de las andinas y los andinos se auto-declaran –sin hesitación ninguna– como «cristianas/os», la teología andina se ve ante el reto de un verdadero diálogo entre sistemas religiosos diferentes, un diálogo interreligioso que ciertamente tiene otros matices que en Asia o África[87]. La «indigenización» de la Virgen María en la *Pachamama* y la «andinización» de la Virgen María en la *Pachamama* representan mucho más que una simple transposición o yuxtaposición; son el fruto de una simbiosis creativa y a la vez crítica entre dos universos religiosos, en los que convergen los «lugares» (*topoi*) de la Virgen María y de la *Pachamama*.[88]

Hay promotores/as de una «teología andina autóctona» (a la manera de la «teología india india») que conciben el proceso de «desoccidentalización» como proceso de «desevangelización» o inclusive de «descristianización».[89] Una de las características de la sabiduría y cosmovisión andina es la inclusividad; todo tipo de dicotomías y exclusividades («o bien el uno o bien el otro») les es ajeno. Por lo tanto, el proceso de «deshelenización» y «desoccidentalización» nunca es un proceso de exclusión, sino de un diálogo intercultural crítico y constructivo. Lo «occidental» no es la suma de todos los males, al modo de cómo ha sido y sigue siendo juzgado lo «andino» por los extirpadores de la idolatría. La satanización de una cultura o religión no pertenece a los parámetros del universo cultural y religioso andino, sino refleja un grado de intelectualidad enajenada e ideologizada, sea por parte de los llamados «pachamámicos» o «indianistas», sea por parte de ciertas iglesias fundamentalistas occidentocéntricas o norteamericanocéntricas.[90]

El problema de la «deconstrucción» andina de la teología consiste en la simultaneidad de dos procesos dialécticos y críticos: la «exculturación» de la teología dominante en nuestras casas de estudio, iglesias y comunidades, es decir: el proceso de «deshelenización» de conceptos, contenidos, ministerios, instituciones, currículos, métodos, terminología etc., por un lado, y la construcción de una teología indígena propia, desde los parámetros intrínsecos a las culturas y cosmovisiones andinas, por otra parte. El proceso descompositor va de la mano

[86] El término proviene de Asia, en especial de la teología del pluralismo religioso hindú. La creciente conciencia en América Latina del pluralismo religioso justifica adaptar el concepto para este continente.

[87] Las religiones autóctonas de Abya Yala tienen una afinidad mucho mayor a la religión cristiana (en especial la católica) que las religiones politeístas y ateístas de Asia que tienen, además, una estructura mucho más nítida y una antigüedad mayor.

[88] Lo mismo se podría decir de Jesucristo (*Apu Taytayku*) y los *Apus/Achachilas*, del Rayo (*Illapa*) y Santiago, y otras muchas convergencias. Véase: Vertovec, Steven (1998). «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263; Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

[89] En el mundo aimara, se los conoce bajo el nombre de «pachamamismo»; su equivalente sociopolítico es el «indianismo» o «inkaísmo».

[90] Mientras que la iglesia católica y las iglesias protestantes históricas (metodista, luterana, baptista, anglicana) se han abierto paulatinamente a una «andinización» de sus prácticas y teología, los nuevos movimientos religiosos (NMR) que mayoritariamente tienen sus raíces en Estados Unidos, mantienen una posición dura e irreconciliable frente a lo «andino», pero al mismo tiempo una actitud muy abierta a la civilización y cultura occidentales, desde la vestimenta hasta las formas de evangelización.

con el proceso constructivo, y esto en una articulación dialéctica crítica que es el mismo desafío de cualquier diálogo intercultural verdadero.[91]

Una teología andina seria y auténtica tiene que entenderse entonces como el proceso y fruto de un diálogo intercultural que implica mucho más que costumbres, rituales, idiomas y terminología (es relativamente fácil reemplazar la palabra española «Dios» por *Apu* o *Achachila*). Se trata más bien de un proceso en que se contextualiza todo código cultural de lo religioso, provenga de Occidente o de los Andes; eso quiere decir que una teología andina (o cualquier teología contextual) es al mismo tiempo un cuestionamiento de la supuesta universalidad de la teología occidental dominante (que justamente por este mismo hecho se revela como «dominante»).

En otras palabras: cada teología indígena o contextual cuestiona la universalidad de una cierta teología (descontextualizada, supra-cultural y absoluta), tenga o no una historia larga y un apoyo institucional fuerte. En el «espejo» de una teología andina, la teología académica dominante se revela como cultural e históricamente «particular», es decir: como «teología occidental» o «teología europea» etc.

Este proceso llevará entonces a la «liberación de la teología»[92] de su autodeclarada globalidad y universalidad, de su reivindicación supra-temporal y supra-cultural, de su supuesta absolutez y, por lo tanto, de su idolatrización como un sustituto de lo Absoluto mismo. Y esta «liberación de la teología» hace hincapié en la contextualidad implícita, pero negada, de la teología cristiana considerada «clásica» por algunos, o «canónica» por otros: contiene una fuerte carga «cultural» y «civilizatoria» de Occidente, en especial de las filosofías griegas y el derecho romano.

3. Algunos campos de «deconstrucción intercultural»

A manera de diseñar la tarea que tiene una teología andina seria por delante, voy a mencionar brevemente algunos campos que requieren de una «deconstrucción intercultural», es decir: un proceso crítico de descomposición y reconstrucción, a través de una «hermenéutica diatópica» entre las dos principales culturas involucradas, la occidental dominante y la andina.[93]

3.1. Teísmo *versus* panenteísmo o animismo

Las teologías cristiana y judía surgieron prácticamente como instrumento para defender la «personalidad» y unicidad de Dios, frente al panteón griego y romano, al politeísmo de Medio

[91] El concepto de «deconstrucción» proviene del posestructuralismo y la filosofía postmoderna occidentales. Lo adapto a la filosofía y teología intercultural, en el sentido de la doble estrategia de cada diálogo intercultural: crítica de los monoculturalismos y centrismos culturales, por un lado, y la construcción de un *inter* como base para una universalidad sintética, resultado de múltiples diálogos o «polílogos». Acerca del debate entre postmodernidad y filosofía intercultural, véase: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 28-50.

[92] Presto aquí esta expresión de Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976]).

[93] Soy consciente de que no se puede hablar de una «cultura occidental» homogénea, ni de una «cultura andina» única. Al entablar un diálogo intercultural en teología o filosofía, necesariamente hay que tomar «tipos ideales» (*Idealtypen*) como puntos de referencia. Hablando de una «cultura occidental dominante», soy consciente que en la historia de la teología y filosofía occidentales, existen muchas subculturas heterodoxas y disidentes.

Oriente, al animismo céltico y germánico, y más tarde a los supuestos «paganismos» del Nuevo Mundo. La concepción teísta de las religiones monoteístas de lo «divino» ha sido considerada en varias ocasiones como una de las causas para su exclusivismo y la propensión virtual y real a la violencia interreligiosa, a fin de defender esta condición exclusiva.[94]

Muchas de las concepciones teológicas que sostienen al teísmo cristiano (no hablamos en esta ocasión del teísmo judío ni del teísmo musulmán) no son genuinamente bíblicas, sino que provienen de una reflexión teológica posterior, sobre la base de la filosofía helenística coetánea. La «personalidad» de Dios, por ejemplo, surge como contra-concepto al *fatum* ciego griego, a la abstracción de «fuerzas y poderes» sobrenaturales, a la sacralización y divinización del mundo y de imperios políticos (en especial el Imperio Romano). En este sentido, el teísmo judeocristiano venía desarrollándose como crítica de las religiones y teologías políticas de la época que pretendieron reivindicar lo divino para fines de poder y de opresión de los seres humanos.

La «trascendencia» absoluta de Dios –una concepción poco bíblica– resultaba ser un arma poderosa contra los intentos «paganos» de sacralizar el mundo creado y de establecer «teocracias» políticas. El teísmo teológico de los primeros siglos fomentaba –sin querer queriendo– la secularización radical, la «desmitificación» del mundo (Rodolfo Bultmann), la «profanación» de la naturaleza y del campo sociopolítico, y al final inclusive la instrumentalización del ser humano. El teísmo cristiano se desarrollaba paralelamente con un fuerte dualismo teológico y antropológico; el abismo entre Dios y el mundo, entre espíritu y materia, entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano se iba agravando cada vez más.

Sin embargo, no se trata de una concepción genuinamente bíblica semita, sino de una concepción surgida del impacto de la filosofía (neo-)platónica y estoica sobre la nueva fe y teología. El Reino de Dios fue interpretado a la manera del «cielo de las ideas» platónico, la salvación como iluminación y escape gnósticos, la encarnación como «racionalización» (en el sentido del *logos* estoico y neoplatónico) del mundo, y el compromiso evangélico como «espiritualización» del ser humano. Se produjo una interiorización de la fe, una espiritualización de la acción, y una desmundialización de la salvación (el «trasmundo» platónico-cristiano), muy al contrario de la corporalidad, materialidad, politicidad y terrenalidad del proyecto del Reino promovido y practicado por Jesús de Nazaret.

Una teología andina no es teísta (mono- o politeísta), sino panenteísta[95] o animista. Hay que advertir desde un principio que todas estas categorías (teísmo, animismo, panteísmo, panenteísmo, deísmo) son el resultado de una cierta racionalidad «clasificatoria» dominante en Occidente que resulta ser excluyente en su afán de encasillar fenómenos desconocidos. El llamado «animismo andino» no concuerda con los parámetros de las ciencias de la religión, ni con las concepciones teológicas clásicas sobre lo que se entiende bajo esta etiqueta. Por lo

---

[94] Cf. Perumalil, Augustine (2004). «Does religion promote violence?». En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127; [«¿Induce la religión a la violencia?». Traducción al español por María Anabel Cañón. En: *Polylog* N° 5 (2004)].

[95] No resulta fácil conceptuar la idea andina de «Dios» en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la «personalidad» de Dios; el concepto occidental de «persona» no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de «Dios».

tanto, no hay pocos teólogos (pero de hecho menos teólogas) que cuestionan la empresa de la «teología andina» como un proceso de «repaganización», desde sectores de la derecha católica (inclusive la Congregación vaticana para la Doctrina de Fe) hasta círculos evangélicos y pentecostales fundamentalistas.

La «deconstrucción» intercultural del teísmo cristiano occidental lleva a una revalorización de concepciones andinas incluyentes que no parten de un abismo (*khorismos*) entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, entre cielo y tierra, sino que conciben lo divino como parte de *pacha*[96], de la realidad y sus múltiples relaciones. Habrá que ver si tal postura puede llamarse «animista» o «panenteísta», pero la respuesta dependerá siempre de un proceso bastante complejo de una hermenéutica diatópica. Me inclino a la concepción de un «panenteísmo» en el sentido de que lo divino forma parte de la realidad misma y está presente en todos sus aspectos, como garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones (*chakanas*).

3.2. Cosmocentrismo *versus* cristocentrismo

Las diferentes teologías del pluralismo religioso –sobre todo en Asia y América Latina– se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas. Es una de las razones por las que tanto la «teología de la India» como la «teología india» están en las miras de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano[97], pero también de teologías protestantes de diferente índole. Hay propuestas teológicas alternativas al exclusivismo cristológico que se plasman en la sentencia: «si Cristo es el problema, Jesús es la solución».

El dogma cristológico de Nicea (325) y Calcedonia (451) refleja una terminología y una cultura dominantemente helénicas; las concepciones de «naturaleza» (*ousía*), de «consustancialidad» (*homoousion to patri*), «unión hipostática» (*hypohisteme*), «persona» (*prosopon*), «sustancia» (*hypóstasis*) e «individuo» (*ousía proté; substantia individua*) no son bíblicas ni pertenecientes al mundo cultural semita. Reflejan una onto-teología griega que se refiere a una metafísica de la «sustancialidad» e «individualidad», más que a una teología de la relación y del amor.

Existen también cristologías (más en las iglesias ortodoxas que en las latinas y reformadas) que enfatizan el carácter cósmico de Cristo como *pantokrator* (Gobernador del Universo), como *logos* preexistente, como «*Alpha* y *Omega*», es decir: como «todo en todo» o sustento de la relacionalidad cósmica última. Para la teología andina, tal vez no sea la cristología «desde abajo», el recurso al Jesús histórico, la salida del exclusivismo cristológico en el diálogo interreligioso, sino una cristología cósmica (semejante a la índica o hindú del

[96] Para mayores informaciones acerca del concepto andino de *pacha*, consulte: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.155-158.
[97] Uno de los ejemplos más célebres es el proceso de amonestación y la prohibición posterior de publicar y enseñar de Jacques Dupuis SJ., eminente estudioso de la India y profesor en la Universidad Gregoriana, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida en ese entonces por Joseph Ratzinger. También la «teología india» de América Latina ha sido observada en varias ocasiones, con unos interrogatorios a los representantes más destacados por una delegación del Vaticano.

Cristo cosmo-tántrico) que insiste en el lugar (*topos*) específico de Cristo como *chakana* entre lo de «arriba» y lo de «aquí», entre lo divino y lo humano.[98]

El «Cristo cósmico» andino, sin embargo, no es el *pantokrator* de la ortodoxia oriental, ni el *verbum* o *logos* preexistente. Se acerca más a las divinidades de los cerros (*apu*; *achachila*) y de las transiciones entre *alax/hanaq* y *aka/kay pacha* (rayos, arco iris, nubes). Se trata de la *chakana* universal que garantiza el equilibrio y la armonía cósmicos, y la inclusividad de lo divino y humano favorece este lugar y esta función.

Una deconstrucción cristológica intercultural no sólo tiene como tarea la deshelenización en la formulación clásica del dogma cristológico, sino también una andinización de la cristología a partir de las «cristofanías» y los principios de la filosofía andina. En vez de subrayar las características de «personalidad», «naturaleza» y «divinidad», habrá que resaltar los aspectos de «relacionalidad», «puente cósmico» y «misterio pachasófico».

3.3. Teología denominacional *versus* (marcro-)ecuménica

La confesionalidad (o denominacionalidad) de la teología cristiana clásica –por lo menos desde el siglo XVII)– no sólo refleja el *skandalón* de la división de la iglesia y fe cristianas y de su reflexión correspondiente, sino que se ha exportado y transculturado desde una perspectiva eminentemente europea a ámbitos culturales no-occidentales. Prácticamente ninguna de las iglesias y denominaciones existentes en la China, en la India, en América Latina y en África tienen sus orígenes en estos continentes[99], sino son el producto de escisiones y disputas teológicas ajenas. Las colonias europeas han heredado, junto con la occidentalización cultural y civilizatoria, las corrientes filosóficas de moda y las divisiones religiosas y eclesiales vigentes. Este «producto de exportación» ha tenido un impacto tan fuerte en contextos no-europeos, que –por ejemplo– hasta hoy día, el gobierno chino reconoce las dos denominaciones cristianas (católica y protestante) como dos «religiones», lado a lado con el islam, el judaísmo y budismo.

En el caso del mundo andino, los pueblos originarios han sufrido diferentes olas de «evangelización» y «campañas de extirpación de idolatrías», al compás de la llegada de iglesias y movimientos religiosos a sus comunidades. Cada una de ellas tenía y sigue teniendo su propio punto de visto frente a lo «andino» y las prácticas religiosas autóctonas. La historia ha sido una secuencia brutal de cambios y sacudidas, desde la «extirpación de idolatrías» a un reconocimiento tácito de las prácticas ancestrales, inclusive a una incorporación de la religiosidad autóctona a la fe cristiana, y de ahí a veces de vuelta a una «satanización» de los rituales andinos y una condena de la supuesta «repaganización» del mundo cristiano.

Una teología andina que merece este título tiene que desarrollarse como teología «ecuménica», como teología de esta «casa común» que es la imagen y el símbolo de la convivencia y complementariedad de religiones, costumbres, rituales y creencias en el mundo andino. Si bien es cierto que cada una de las iglesias de procedencia cristiana tiene su propio

[98] Referente al concepto de *chakana* como *theologoumenon* andino, consulte: Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83; Ídem (1995). «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nro. 49-50-51. 31-60.

[99] Entre las excepciones, se puede mencionar las «iglesias africanas independientes» *(African Independent Churches)*, los «Israelitas» o la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal» en el Perú.

enfoque de la «culturalidad» en general y de lo «andino» en especial, esta misma cultura andina y su religiosidad no es ni católica, ni luterana o pentecostal, sino *sui generis*, más allá de fronteras y distinciones confesionales.

La deconstrucción intercultural de la teología occidental es a la vez una crítica –desde la inclusividad y complementariedad andinas– de su carácter denominacional y excluyente, sin uniformizar por ello la diversidad y pluralidad de enfoques teológicos. La inclusividad andina permite desarrollar una teología del diálogo interreligioso que no suprime las diferencias, sino que las incluye como los colores del arco iris. Por lo tanto, se entiende que no existirá una sola teología andina canónica y ortodoxa, sino un sinnúmero de enfoques teológicos que se fecundan mutuamente, en respeto y abertura.[100]

3.4. Textualidad versus oralidad

El cristianismo –junto al judaísmo e islam– es considerado una «religión de escritura». Si bien es cierto que el eje de la revelación divina no es un «libro» (como en el islam), sino una persona (Jesucristo), la teología cristiana clásica es una reflexión basada en textos (Biblia y tradición), en el «Verbo», en la logicidad de la creación, en la palabra. Este «verbocentrismo» se agravó aún con la Reforma, llevando, en el campo de batalla iconoclasta, el «iconocentrismo» ortodoxo y latino al rincón idolátrico.

La textualidad de la religión cristiana ha sido una de las razones por las que la evangelización se desarrollaba de la mano con la «culturización» y «civilización» de los pueblos a la medida de Occidente. La Sagrada Escritura y los documentos teológicos y litúrgicos posteriores han servido de *Biblia pauperum* y base para la alfabetización y educación de generaciones de indígenas.

Podemos decir que los esfuerzos de alfabetización –en el sentido de la lecto-escritura– no sólo acompañaron los esfuerzos de evangelización y «extirpación de idolatrías», sino que tenían como propósito reemplazar una religiosidad centrada en la oralidad y en la lectura del «libro» de la naturaleza y del cosmos. Para algunas iglesias y denominaciones, la lectura (centrada en la textualidad de la palabra) es la *conditio sine qua non* de la fe, de tal forma que el «libro» se convierte en fetiche de los pueblos originarios. Para Atahualpa, la Biblia no tenía este valor, sino que era un instrumento de la escucha, no de la lectura; pero como sabemos, esta concepción auditiva y oral le costaba la vida y llevó a la Conquista brutal de los pueblos originarios de Abya Yala, tildándoles de «brutos» y «paganos».[101]

La filosofía occidental dominante que secundaba a la teología patrística y medieval en su afán de absolutizar la textualidad de la revelación divina es en el fondo una «*logo-logía*», un razonamiento de la palabra escrita, una filosofía «rumiante» en el sentido de una «interpretación de la interpretación de textos». Y la teología correspondiente se ha convertido

[100] La presente publicación es el fruto de un esfuerzo «ecuménico» de abordar el tema de la «teología andina» desde diferentes ángulos teológicos y eclesiales, incluyendo enfoques católicos, metodistas, luteranos, baptistas e inclusive pentecostales.

[101] En el encuentro, que era más bien el prototipo de «desencuentro» entre los dos mundos, entre el conquistador Pizarro y el último Inca Atahualpa en Cajamarca, la prueba de fuego que puso en escena el padre Valverde consistía en la autorrevelación de la Biblia como «palabra de Dios». Atahualpa, en la mejor tradición auditiva de los Andes, agarró este libro, lo condujo a su oído, lo escuchó atentamente, y lo desechó, por no poder oír nada. El «analfabetismo» indígena (o la oralidad) ya era en el mismo principio de la evangelización el obstáculo fundamental para acceder a la «civilización» y la nueva fe religiosa; inclusive era un motivo para la sentencia de muerte y una justificación de la Conquista.

también en «teología rumiante», distanciándose cada vez del contexto cultural y del mundo sociopolítico como verdaderos *loci theologici* y epifanías de lo divino. La Teología de la Liberación latinoamericana ha retomado este desafío de la «escucha» y de la oralidad fundamental de la teología, dirigiendo una de las dos orejas al pueblo y sus preocupaciones.

Una deconstrucción intercultural de la textualidad y del verbocentrismo de la teología occidental dominante tiene que pasar por el «*Feuerbach*» (literalmente: «riachuelo de fuego») de la crítica de la palabra escrita como fetiche e ídolo, para abrirse a otros tipos de expresión y manifestación de lo divino.

La teología andina es, en primer lugar, un relato oral sobre las experiencias de lo sagrado y divino, hechas por generaciones de personas, en quechua y aimara, uru y pukina, en donde el cielo abierto y la tierra fecunda son el «libro» del mundo que se puede leer, tal como los occidentales suelen leer textos escritos. Recién en segundo lugar –como concesión a la presión gráfica de Occidente– esta teología se plasma en textos, en ensayos, tratados y monografías, en himnarios y cancioneros, en antologías y enciclopedias. Pero una teología andina siempre tiene que recordar, que lo «escrito» se refiere a lo «dicho», y este a su vez a un «decir» (narrar, contar) vivo y fecundo.[102]

3.5. Androcentrismo versus complementariedad sexuada

La teología feminista de los últimos treinta años ha puesto de manifiesto el enraizamiento fuerte de la teología cristiana occidental y de las mismas fuentes epistemológicas (Sagrada Escritura, magisterio, tradición eclesial) en el patriarcado. Más allá de esto, una teología sensible a la perspectiva de género (*womanist theology*; teología mujerista, teología gay; teología de una masculinidad alternativa etc.) se ha dedicado a la revelación del carácter androcéntrico de las concepciones teológicas y del paradigma filosófico que las sostiene. Se trata de una crítica que va mucho más lejos de lo que pretende la crítica feminista de primera hora, que se fija en la estructura patriarcal de las iglesias y la discriminación de la mujer en los ámbitos eclesiales.

El androcentrismo teológico no es una casualidad y peculiaridad del cristianismo, sino se inserta en una larga historia de la apropiación masculina de lo religioso, desde los remotos tiempos de la Biblia Hebrea, pasando por el «machismo» paulino y el patriarcalismo de los Padres de la Iglesia (evidentemente no hay Madres de la Iglesia, salvo algunas monjas de épocas posteriores)[103], hasta llegar al sexismo teológico del islam fundamentalista. No sólo lo divino (el «cielo»), sino también su representación mundana (la «tierra») son esencialmente masculinos y obedecen hasta hoy día a una sociedad feudal y teocrática. Por otro lado, la jerarquía masculina –tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes, en el judaísmo como en el islam– tiene un miedo arquetípico y hasta neurótico a lo femenino y las diosas.[104]

---

[102] Hago recordar aquí lo que el filósofo de origen judío, Emmanuel Lévinas, expuso al respeto, en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca. 1987).

[103] En la Iglesia católica, tres mujeres han recibido el título de «Doctoras de la Iglesia»: Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux, todas canonizadas.

[104] Para la iglesia católica, el teólogo y psicoanalista Eugen Drewermann, ha analizado este aspecto enfermizo de la masculinidad eclesial, en su obra *Clérigos. Psicodrama de un Ideal* (Drewermann, Eugen (1995). *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta).

En el caso andino, el elemento femenino está presente en todos los niveles y aspectos, aunque no se debe tampoco idealizar la situación. Existe también un «machismo andino», sea por influencia de la Colonia, sea como herencia de culturas patriarcales prehispánicas. La complementariedad entre lo femenino y lo masculino no compete solamente al mundo humano, sino a todos los fenómenos de la naturaleza y del cosmos, y por tanto también a lo religioso y sagrado. Para las andinas y los andinos, Dios reúne en sí aspectos femeninos y masculinos, y Jesús tiene su «pareja», la *pachamama*. La complementariedad sexuada es uno de los rasgos más destacados de la cosmovisión andina.[105]

Una deconstrucción intercultural del androcentrismo teológico vigente es, por un lado, una crítica muy profunda de los fundamentos teológicos del patriarcalismo dominante en las iglesias, prácticas religiosas y teologías provenientes de Occidente, y por otro lado una reivindicación radical de lo femenino en la teología, práctica religiosa y eclesial. Para la teología andina, esto significa un enfoque de complementariedad en términos de polaridades sexuadas en las concepciones teológicas. En este caso, la «liberación de la teología» consiste en el abandono de la arrogancia masculina de administrar racional y ritualmente lo religioso, mientras que las mujeres lo ponen en práctica.

3.6. Academicidad *versus* pluralismo metódico

En Occidente, el quehacer teológico ha adquirido una forma canónica en la Academia y las facultades teológicas como lugares predilectos de su ejercicio. El método teológico dominante obedece a un código celosamente vigilado por el mundo académico y puesto en práctica por las diferentes iglesias, cuando les toca diseñar la formación de sus líderes, ministros y especialistas rituales. Este método sigue a grandes rasgos el canon de la ciencia occidental, con la subdivisión en ramas o disciplinas (*nomen est omen*: mediante el método uno puede «disciplinar»). En particular, el ejercicio académico de la teología somete –como acabo de explicar– a sus alumnas y alumnos a una «circuncisión mental», a un lavado de cerebro occidental y a una indoctrinación inconsciente androcéntrica.

A lo largo de la historia de la teología occidental, se han dado también casos de una teología alternativa, llamada «apofática»[106], «negativa», «mística» e inclusive «narrativa». La racionalidad dominante de la teología académica, sin embargo, es una racionalidad masculina y logocéntrica, además de apoyarse en el privilegio de la textualidad. La teología «apofática» –para mencionar sólo un ejemplo– ha quedado en la margen de la vida teológica «seria», encerrada en los conventos y círculos heréticos, al igual que las «teologías femeninas» de algunas pocas mujeres revolucionarias.[107]

---

[105] Prefiero hablar de «sexuidad» y no de «sexualidad», porque trasciende ampliamente el ámbito humano y biológico. La «sexuidad» es una característica cósmica que incluye lo sagrado y divino.

[106] La teología apofática o negativa, para evitar radicalmente el peligro de asimilación de la divinidad a la criatura, niega todo atributo a la divinidad y no se expresa al respecto más que en términos negativos: es entonces la *via negationis*. Mientras, la teología catafática o afirmativa aplica categorías humanas a la divinidad, a través de la analogía (afirmación, negación y eminencia) El término «apofático» proviene del adjetivo griego *apofatikós* con el significado de «negativo» y el término «catafático» del adjetivo griego *katafatikós* con el significado de «afirmativo».

[107] No me refiero en esta ocasión a la «teología feminista» de la segunda mitad del siglo XX, sino a las grandes místicas que han contribuido a la historia de la teología con un enfoque totalmente distinto al de las academias y de los pronunciamientos *ex cathedra* (Hildegarda de Bingen; Christine de Pizan; Eloísa; Juliana de Norwich, Catalina de Siena y Teresa de Ávila).

En el caso de la teología andina, se trata de una teología cuyo sujeto primordial es el pueblo mismo, sus cuentos, sueños, su inconsciente colectivo, sus creencias y rituales, sus prácticas simbólicas y sus devociones. La conceptualización de todos estos elementos es un segundo paso, y la reflexión sistemática es un tercer paso. Por lo tanto, hay que replantear tanto el sujeto, el lugar como el método de la teología andina. En cuanto al método, podemos adelantar que ya no es la filosofía en su acepción occidental, ni la sociología o politología que sirven de marco conceptual y analítico para el quehacer teológico, sino una sinopsis multidisciplinaria en la que la antropología e historiografía juegan un papel protagónico.

4. Conclusión: el gran dilema

Lo anteriormente expuesto revela un gran dilema: al exponer los desafíos de la teología andina, aún desde una perspectiva intercultural, nos hemos servido de una terminología y un instrumentario eminentemente occidental. La teología occidental (al igual que la filosofía) ha desarrollado en sus prácticamente veinte siglos una terminología tan sofisticada y técnica, que ni el defensor más ferviente de una teología indígena no-occidental se puede liberar del todo de esta «contaminación» terminológica y conceptual. La construcción de la teología andina se hace en base a dos «canteras»: la sabiduría y práctica religiosa de los pueblos andinos, y la historia y tradición milenaria de la teología cristiana occidental.

Se trata entonces de un «sincretismo teológico» no muy distinto al que se viene practicando desde los primeros siglos, sólo que uno de los referentes ya no es el mundo cultural y filosófico grecorromano, y que el otro referente no es un mensaje evangélico «puro», sino el resultado de un esfuerzo analítico y reflexivo de muchos siglos y con muchas sobreposiciones conceptuales. La elaboración de una «teología andina» (como de cualquier teología indígena y no-occidental) tiene que ver con este proceso complejo de «sincretización» terminológica, conceptual y metodológica que se puede resumir en lo que pretende ser la «hermenéutica diatópica».

No hay escape de este dilema, sino una transición por esta senda escarpada que contiene muchas «inconsistencias» e impurezas paradigmáticas, pero que concuerda en eso con la convicción de la sabiduría andina de que el ideal de la «consistencia» y pureza es un ideal de la muerte y no de la vida. Una teología andina, con el uso multifacético y diverso de terminologías occidento-andinas (en vez de «teología» se podría hablar de «apusofía» o «achachilsofía»)[108], de formas literarias muy diversas, de intentos fragmentarios y de planteamientos novedosos, necesariamente caerá (para los códigos occidentales) en inconsistencias e incoherencias.

La consistencia y coherencia deben ser los criterios de la «bondad» y calidad de una cierta teología, sino más bien la medida en la que contribuye o no a más vida, más inclusión, más justicia y solidaridad. Por lo tanto, la teología andina siempre tendrá un aspecto praxológico, un enfoque de compromiso, un acto de solidaridad con sus sujetos acallados, marginados y despreciados. Se inserta fundamentalmente en un proceso histórico de la reivindicación de la dignidad y los derechos de los pueblos originarios de esta parte del mundo que se suele llamar el «andino».

---

108 De los términos quechua *apu* o aimara *achachila* (que son las divinidades tutelares y a la vez los ancestros de un pueblo), y el término griego *sophía* (sabiduría). En la obra *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006.La Paz: ISEAT), adopto esta terminología alternativa.

Bibliografía

Drewermann, Eugen. 1995. *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta.

Estermann, Josef. 1994. «Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie»: En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) vol. 50, No. 4. 307-320.

-------- 1995. «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60.

-------- 2003a. «Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

-------- 2003b. «Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world». En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

-------- 2003c. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

-------- 2006a. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Estermann Josef, Maidana, Freddy Luis et al. 2006b. *Lo andino: Una realidad que nos interpela*. [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

Http//:www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia

Huntington, Samuel. 1997. *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva Cork: Touchstone; Buenos Aires: Paidos.

Girardi, Giulio. 1998. *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.

Lévinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Salamanca.

López Hernández, Eleazar. 1996. «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* No. 696. 34-40.

-------- 2000. *Teología India: Antología.*. Cochabamba: Verbo Divino.

Lovejoy, Arthur O. 1936. *The Great Chain of Being: A History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser*. 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

Medina, Javier. 2000. *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: CEBIAE.

Panikkar, Raimon. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

Perumalil, Augustine. 2004. «Does religion promote violence?» En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127; [«¿Induce la religión a la violencia?».Traducción al español por María Anabel Cañón. En: *Polylog* N° 5 (2004).

Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la teología*. Buenos Aires; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976].

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263.

5. Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación

1. Introducción

La «opción preferencial por las y los pobres», definida en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, y ratificado en la III Conferencia General en Puebla, viene contextualizándose en los últimos veinte años para grupos humanos de diferente sexo, raza y pertenencia cultural. En el contexto andino, se habla de una «opción teológica y eclesial por las y los indígenas», una «opción por los pueblos olvidados y marginados», una «opción por religiosidades y espiritualidades autóctonas».

La fe de los pueblos andinos originarios e indígenas resulta un *locus theologicus* –un «lugar teológico»- predilecto para desarrollar y reelaborar los principales temas teológicos, en diálogo intercultural crítico con la tradición dominante y clásica de Occidente. La condición de pobres y marginados, de «olvidados» y estigmatizados les otorga a los pueblos indígenas del ámbito andino una base hermenéutica excepcional.

La figura de Jesús de Nazaret como el *Taytayku* («nuestro padre») Cristo ocupa en el imaginario religioso de los pueblos andinos (sobre todo quechuas y aimaras) un lugar predilecto, más visible e incorporada en la religiosidad popular que la primera (Padre) y tercera persona (Espíritu) de la Trinidad. Las fiestas religiosas están centradas en torno a las hierofanías de Santos, Vírgenes y Cristos (cristofanías); estas últimas siguen el curso del año litúrgico, con tres grandes hitos: Navidad, Viernes Santo (incluyendo Pascua de Resurrección) y la Fiesta de la Cruz (3 de mayo).

Parece que los *jaqi* y *runa* andinos («personas» en aimara y quechua, respectivamente), hayan tomado muy a pie de la letra la catequesis tradicional del *credo* que salta del nacimiento a la pasión, pasando por alto la prédica y praxis de Jesús. La imagen que la gente andina tiene de Jesús parece ser centrada en su función cósmica, salvífica y mediadora, y no en la figura histórica de Jesús, carpintero y judío de Nazaret.

2. *T'unupa*: Jesús disfrazado de mendigo

En el Altiplano peruano y boliviano, sigue vivo entre la población quechua y aimara el mito de *T'unupa* (o *Tonapa*) que se ha sobrepuesto en la época colonial en la figura de Jesucristo. Según el testimonio de un *jaqi* aimara de Juli (extremo sur del Perú):

> «Mi abuelo contaba el mito de *T'unupa*; diciéndonos que *T'unupa* era el hijo del *dios* Wiraqucha. El *dios* había ordenado la tierra, el cielo, el sol, la luna, las estrellas y todas las cosas. Y después había enviado a su hijo a enseñar a la humanidad una vida armónica con la naturaleza. Mientras recorría los poblados, enseñaba a los/las campesinas a sacar el mayor beneficio de la tierra, sin dañarla; predicaba contra la flojera y la borrachera y resaltaba los fundamentos de la solidaridad y la misericordia» (Testimonio personal).

El mito de *T'unupa* se hace especialmente interesante para una reflexión cristológica liberadora, por las diversas manifestaciones que ha tenido. Una de ellas es interpretada como «Cristo andino», hombre sabio, humilde y predicador de la misericordia. De la misma forma, la figura de *T'unupa* es identificada a menudo con San Bartolomé o Santo Tomás. Se habla de

una «proto-evangelización» legendaria de los Andes por el apóstol Tomás (*T'unupa*). La palabra *T'unupa* parece ser proveniente del idioma y de la cultura *pukina*, señores de *Tiwanaku* (pueblo en la actual Bolivia, conquistado por los Incas).

Uno de los aspectos religiosos que más llamó la atención de los primeros evangelizadores fue la misteriosa Cruz [precolonial] de Carabuco (lo que devenía en la llamada «cruz andina»), atribuida por algunos misioneros a Santo Tomás o San Bartolomé y asociada en última instancia al dios o héroe fundacional *T'unupa* (*Tonopa, Tarapaca* e incluso hijo de *Viracocha* o *Wiraqucha*). Este héroe legendario fue llamado a veces también el «Cristo andino», por sus milagros, persecuciones y final liberación, tras la cual navegó por el lago y abrió el río Desaguadero. Hasta hoy un volcán al norte del salar de Uyuni lleva su nombre.

> «[…]ha llegado a estas provincias y reinos de *Tawantinsuyu* un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas, y dicen que era un hombre pasado más que de moco, que trajera las canas, era flaco, el cual andaba con su bordón, y era quien enseñaba a los naturales con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el cual no fue oído ni hecho caso por los naturales, y cuando andaba por todas las provincias ha hecho muchos milagros visibles; solamente con tocar a los enfermos, los sanaba, el cual no traía interés ninguno ni atraía tanto, el cual dicen que hablaba todas las lenguas mejor que los naturales, y le nombraban *Thonapa* […]».

Según el mito, *T'unupa*, hijo del dios supremo *Wiraqucha*, andaba disfrazado de mendigo de pueblo a pueblo, predicando la Buena Nueva de la liberación y de una vida digna para todas y todos, curando a enfermos y mostrando su amor por las y los indígenas. Sin embargo, fue rechazado por muchos, lo que trajo desastres naturales y la petrificación de los malhechores. En varias ocasiones, una viuda le acogió y se salvó de las consecuencias fatales para los demás.

La figura mítica de *T'unupa* fue reinterpretada por la población andina, a través de la catequización, como la figura de Jesucristo, peregrino y mendigo, curador y amante de las y los humildes, libertador de este pueblo subyugado por el Imperio incaico y posteriormente por los colonizadores españoles. *T'unupa*-Jesús es una figura subversiva de resistencia y de esperanza que venía fundiéndose con otro mito muy importante y de gran peso hasta hoy día: el mito de *Inkarrí*.

3. *Inkarrí*: Jesús resucitado en medio del pueblo andino

A poco tiempo de la Conquista, la población andina creó un mito que tiene elementos apocalípticos (en el sentido bíblico) de resistencia y esperanza, y que a la vez es una lectura dramática de la situación del pueblo andino. Según el relato, el dios supremo *Wiraqucha* tenía dos hijos: *Inkarrí* (es la forma quechuizada de las palabras españolas «inca» y «rey») y *Españarrí* («Rey de España»); según otras versiones: *Inka* y Jesús. Entre los dos hermanos, se produjo un conflicto de vida y muerte [la Conquista], con tal que *Inkarrí* fue descuartizado por *Españarrí*, y sus partes desparramadas por los cuatro vientos (el *Tawantinsuyu* o «imperio de las cuatro partes», pero ahora conquistado).

Aunque la población autóctona identificó en un inicio *Españarrí* con el nuevo «dios Jesús», muy rápidamente lo vio como encarnación de *Inkarrí* quien corrió la misma suerte como

Jesucristo en la cruz, bajo otro imperio igualmente sanguinario e injusto [el Imperio romano]. Con tal que *Inkarrí*-Jesús se iba convirtiendo, para la población colonizada y subyugada de los pueblos indígenas, pronto en una figura de esperanza de liberación y restitución de los derechos perdidos.

Según otra versión de la leyenda, *Inkarrí*, al igual que Jesús, fue perseguido por haber defendido a su pueblo contra el invasor, con tal que huye a la selva (*uraypacha* o *yunka* que por los misioneros fue identificado como el «infierno»; aquí tenemos la paralela de la «bajada al reino de los muertos» de Jesús) y sigue viviendo ahí para resucitar un día entre las y los pobres y restablecer el gran imperio incaico. Para muchos, el revolucionario indígena Tupac Amaru (y Tupac Katari en el caso boliviano; ambos de 1780/1) era una encarnación del *Inkarrí*.

El mito popular de *Inkarrí*-Tupac Amaru tiene muchas paralelas con Jesucristo: Tupac Amaru (como su equivalente boliviano Tupac Katari) fue un líder carismático, luchó contra la injusticia y explotación de los indígenas, fue descuartizado por el poder colonial, pero resucitaría un día reuniendo sus miembros desde las cuatro regiones (*tawantinsuyo)* para hacer justicia: La parusía de Cristo en términos de la utopía andina.

El mito de *Inkarrí* es tanto un relato de resistencia contra el poder de ocupación y la civilización europea (incluso el catolicismo español), como también una suerte de interpretación indígena de la resurrección de Jesús y su última venida (parusía), para llevar a cabo el *apokatástasis*, la recuperación total de toda la creación. Tal como en el resurgimiento del *Inkarrí* resucitaría el pueblo indígena andino, en y a través de la resurrección de Jesucristo (o *Cristorrí*) resucitará el nuevo pueblo de Dios, para dejar atrás los siglos de subyugación y exclusión.

4. Jesucristo como *chakana* (puente cósmico)

Según las encuestas entre cristianas y cristianos andinos, la cristología andina popular afirma con la Iglesia oficial que Cristo es Hijo de Dios hecho hombre, que vino a la tierra para redimirnos por la muerte en la cruz. Sin embargo, tiene elementos muy propios que tienen que ver con el trasfondo del pensamiento y las mitologías andinos (entre ellas los mitos de *T'unupa* y de *Inkarrí*).

En primer lugar, para los *jaqi* y *runa* andinos, Jesús es despojado casi completamente de los aspectos históricos. Los dos hitos cristológicos son el nacimiento (Navidad) y la muerte en la cruz (Semana Santa), culminando en la Pascua de la Resurrección y recordada nuevamente en la Fiesta de la Cruz (3 de mayo). Ni la prédica de Jesús, ni sus milagros relatados en el Nuevo Testamento juegan un papel importante en la religiosidad andina, y la resurrección es asociada con Viernes Santo o con el *pachakuti* (cataclismo) andino de la restitución cósmica del orden.

En segundo lugar, Jesús es venerado sobre todo como «*taytacha* (padrecito) milagroso», bajo las múltiples manifestaciones sagradas o cristofanías, y recibe de este modo nombres y títulos muy distintos. En el Perú por ejemplo se lo conoce como «Señor de los Milagros», «Señor de los Temblores», «Señor de Huanta», «Señor de Qoyllur Rit'i», «Señor de Achajrapi». Cada Cristo particular (o cada hierofanía de Cristo) manifiesta un rasgo determinado del Cristo universal.

Las leyendas de estas cristofanías insisten en que *taytacha* Jesús se ha revelado primero a un pobre pastor, un campesino marginal, y que en seguida se producía a menudo un conflicto con el poder eclesiástico oficial que pretendió, en un primer momento, desautorizar la obra

milagrosa del *taytacha*. El pueblo autóctono adoptaba, sin embargo, al Cristo milagroso, a pesar de las advertencias e incluso prohibiciones del clero colonial, y se lo hizo suyo (*taytacha* Jesucristo). Las representaciones artísticas y legendarias de estas cristofanías muestras rasgos indígenas, tez oscura y revelaciones en quechua.

En tercer lugar, Jesús se manifiesta sobre todo en el símbolo de la cruz La cruz revela un aspecto importantísimo de la cristología andina, debido a la función que ésta cumple en el pensamiento andino. La cruz es para los *jaqi* y *runa* andinos ante todo una *chakana*, un puente entre diferentes regiones cósmicas, entre arriba y abajo, izquierda y derecha. Los pueblos indígenas de los Andes conocieron la figura y el símbolo de la cruz ya antes de la llegada de los primeros misioneros [por ejemplo la cruz de Carabuco]. La Cruz del Sur, llamada «*chakana* mayor» (*hatun* o *jisk'a chakana*) por quechuas y aimaras, siempre ha sido un elemento muy importante dentro de la cosmovisión andina.

La cruz andina (*chakana*) tiene una simetría horizontal y vertical, de tal manera que representa el equilibrio cósmico en dos direcciones: de arriba hacia abajo el equilibrio de la correspondencia, y de izquierda hacia la derecha el equilibrio de complementariedad. Además es escalonada, subrayando la función mediadora. Juntos los aspectos reflejan el principio básico de la sabiduría andina: el principio de relacionalidad que es el núcleo mismo de la cristología. Cristo es tanto el relacionador definitivo como la relación ejemplar.

La cruz andina –y por lo tanto Jesucristo– relaciona como *chakana* o puente cósmico los diferentes niveles y aspectos de la realidad, y es por ende el símbolo eminente para lo divino. El vacío en el medio representa este misterio divino de la *chakana* universal que tiende puentes entre lo humano y lo divino, entro lo vivo e inerte, entre lo femenino y lo masculino, entre pasado y futuro, pero sobre todo entre una situación de injusticia, servidumbre y opresión (estado de no redención o de pecado) y una situación de armonía, libertad e inclusión (estado de redención o de gracia).

En los Andes, las cruces, de color verde y sin *corpus*, marcan las puntas de los cerros más elevados. Estos lugares topográficos manifiestan una doble función. Por un lado, siguen siendo los lugares sagrados de los *achachilas* o *apus*, es decir: de los espíritus tutelares que protegen a los pueblos y que encarnan la presencia de los antepasados, en especial al ancestro mítico fundador del pueblo o de la aldea. Los nombres de *apu* o *achachila* se han convertido en nombres honoríficos para Jesús; en quechua, es usual decir *Apu* Jesús o *Apu Taytayku* (nuestro Padre Dios). En aimara, se distingue más claramente entre los *achachilas* (espíritus tutelares) y *Tata* (Padre) Dios o *Tata* Jesús.

Por otro lado, los cerros con sus puntas son *chakanas* eminentes, es decir: puntos de transición o puentes cósmicos entre el mundo de la vida cotidiana, llamada *kay* o *aka pacha* («este estrato cósmico») y el mundo de arriba, llamado *hanaq* o *alax pacha* («el estrato cósmico de arriba»). Con el símbolo visible de la cruz, la función de *chakana* se potencia en cierto sentido: tanto las puntas de las montañas como la cruz son *chakanas* muy poderosas y eficaces, y en conjunto, tienen un poder salvífico inmenso.

En la religiosidad popular andina, la cruz (llamada también la «Santísima Cruz») no necesariamente se refiere a Jesucristo, sino es considerada un Santo particular. La Fiesta de la Cruz, que empieza el 3 de mayo con la «bajada» de la cruz desde los cerros y culmina en Pentecostés con la «subida», sigue a grandes rasgos la coreografía de la procesión de cualquier Santo, y obedece además a la lógica de los *apus* y *achachilas*. La Cruz es considerada el «Santo protector» del pueblo (que no coincide con el patrono) que vigila desde el cerro más cercano durante once meses. La Fiesta de la Cruz tiene como finalidad

asegurarse de esta función protectora, en la que el *Apu Taytayku* se acerca al pueblo mismo, para que «viva» un cierto tiempo (entre bajada y subida) entre nosotros (es decir: en la plaza principal del pueblo en el templo). Pero su morada principal es la punta del cerro, debido a la función de *chakana* imprescindible.

En la Fiesta de la Cruz, la referencia a la pasión de Jesús no juega ningún papel. La cruz es considerada símbolo de vida (por eso el color verde) y de la relación entre lo humano y lo divino. La cruz no lleva *corpus* (a lo mejor pinturas estilizadas del rostro, de las manos y de los pies), pero es adornada y «vestida» de ropa y flores.

Otra presencia de la cruz se da con Viernes Santo, como memoria del «Señor sufriente». La cruz encarna todo el dolor y sufrimiento del pueblo que se «deposita» literalmente en la madera, mediante lágrimas, besos, abrazos y sollozos. Si la cruz misma no tiene *corpus*, se coloca una figura de Jesús agonizante y sangrando a su cabecera. En eso, infieren diferentes cristofanías, tal como el Señor de la Columna o el Señor de la Agonía que –igual a la cruz en general- ocupan y ejercen las funciones de Santos particulares.

Llama la atención que las representaciones andinas de la pasión y del sufrimiento de Jesús destacan por su intensidad del sufrimiento y de la agonía. Es un símbolo de identificación del sufrimiento del pueblo, de su exclusión y opresión con el Señor agonizante y sufriente. Muchos observadores de la religiosidad popular andina no entienden el lugar trascendental de Viernes Santo y su preeminencia respecto a Pascua de Resurrección. No se trata de un aspecto masoquista o incluso necrófila de los pueblos originarios que se plasma de forma visible en los rituales de Viernes Santo. Tal como las cruces en las puntas de los cerros son símbolos de vida y esperanza, la cruz de Viernes Santo también lo es.

Viernes Santo y Pascua de Resurrección son dos aspectos complementarios de una sola realidad, la dialéctica intrínseca de vida y muerte. En las *Via Crucis* de Viernes Santo, normalmente se incluye como XVª estación la Resurrección. Para las y los creyentes andinos/as, Viernes Santo es más un signo de esperanza que de muerte. Es cierto que la *pachamama* está de luto en estos días de la Semana Santa, porque llora por la suerte de su «pareja» Jesús; por eso, es «intocable» en estos días. Pero por otro lado, la Semana Santa es un periodo de mucha esperanza, de la conversión de sufrimiento y muerte en alegría y pena, de esterilidad en fertilidad, en breve: de la liberación del pueblo.

5. Cristología andina: puente entre sufrimiento y liberación

¿Qué podemos concluir teológicamente de las prácticas, creencias y los rituales en torno a los mitos andinos de *T'unupa* e *Inkarrí*, como también del lugar eminente que ocupa la cruz en la religiosidad popular en los Andes?

En primer lugar, Jesús es visto como un compañero en el camino de los pueblos andinos que comparte la humillación, la marginalización y el despojo. Es «Dios disfrazado de mendigo», encarnado en este pueblo sufriente, pero lleno de esperanza. Jesucristo es el Dios solidario que está al lado de las y los oprimidos/as, que no se junta con los representantes del poder (*Españarrí*), sino que sufre las consecuencias de su oposición al imperio, tal como es el caso con *Inkarrí*.

La identificación de los pueblos andinos con el sufrimiento y la pasión de Jesús revela su propio martirio y la esperanza de la liberación integral que se interpreta más en sentido cósmico que histórico. En la *imitatio Christi* el pueblo andino recobra fuerza para su propia

liberación; *taytacha* Jesús se ha identificado tanto con este pueblo que se le llevó a la muerte en la cruz. La identificación es mutua, aunque la iniciativa corresponde a *taytacha* Dios de enviarnos a su hijo; como respuesta, el *runa* y *jaqi* andinos se identifican con el destino de Jesús, en las figuras de *T'unupa* e *Inkarrí*, pero también en las representaciones del Cristo de la Agonía.

La muerte de Jesucristo en la cruz revela el significado trascendental de este acontecimiento, porque la cruz es mucho más que un madero de tortura es el símbolo máximo de la reconciliación, de la restitución de un orden corrompido, de la mediación definitiva. La cruz es el puente cósmico (*chakana*), y por lo tanto, Jesucristo es la *chakana* por excelencia, intermediario ejemplar, mediación insuperable.

En la cruz se juntan lo divino y lo humano, lo de «arriba» (*hanaq* o *alax pacha*) y lo de «abajo» (*kay* o *aka pacha*) de una manera densa (como un «símbolo real»), un sacramento cósmico, una reconciliación definitiva de lo que era antes separado. La cruz encarna la esperanza de la restitución de lo que fue despedazado (la armonía primordial), de un equilibrio dañado, de un orden descompuesto. La cruz es el símbolo del sufrimiento y de la Resurrección, de la muerte y de la vida.

La cruz como *chakana* universal, representada en un sinnúmero de cruces en las puntas de los cerros, simboliza de esta manera uno de los *theologumena* más importantes de la fe cristiana: Dios se hace ser humano. Cielo y tierra ya no están totalmente separados, lo humano y lo divino se tocan y comulgan. La cruz encarna este «puente» y simboliza de esta manera lo más hondo del dogma cristológico: la integración de mundos separados, la anticipación de una «reconciliación» cósmica entre lo que quedó dividido y desarticulado.

Por otro lado, los pueblos andinos han incorporado muy poco de lo que históricamente significaba la cruz, incluyendo la vida y muerte de Jesús. Tal como en el caso de los Santos como intermediarios no se conoce sus vidas y la hagiografía, igualmente en el caso de Jesucristo, lo más importante no es su prédica, su suerte bajo el régimen romano, su pertenencia a la comunidad judía, o su disidencia doctrinal y ritual. Lo que importa es su «función» y su lugar topológico, o mejor dicho: teológico. En este sentido, la cristología andina, incluso en su aspecto soteriológico y harmatológico, se acerca mucho más a una cristología cósmica Juanica (del evangelista Juan) que a una cristología «desde abajo» de los sinópticos.

Es cierto que las y los andinos/as prácticamente desconocen el trasfondo histórico y político del símbolo de la cruz. Sin embargo, se identifican también –aunque de forma más bien inconsciente- con el mensaje político y ético: la injusticia, la humillación, el sufrimiento, la opresión, la exclusión. La Buena Nueva ha llegado a *Abya Yala* (nombre autóctono de América Latina) con cruz y espada, originariamente dos instrumentos de agresión y maltrato. La complementariedad simbólica y religiosa entre la cruz cristiana y la *chakana* andina han hecho posible que este símbolo central de la nueva fe no fue identificado en primer lugar con un instrumento de tortura y un instrumento de subyugación –aunque en verdad muchas veces fue usado en este sentido-, sino como símbolo de reconciliación cósmica y de vida plena.

La liberación definitiva, anticipada en la Resurrección de *taytacha* Jesús, se espera con la llegada final (parusía) de Jesucristo, concebida a la manera del restablecimiento de la armonía primordial, perdida por el pecado, tanto estructural como personal, sobre todo por la ruptura del orden cósmico (*pacha*) por la Conquista y sus consecuencias. Jesucristo restituirá –tal como enseña la leyenda de *Inkarrí*- un día el orden y la armonía, creando un «nuevo cielo y una nueva tierra». Para las y los andinos/as, esto se realizará a través de un *pachakuti*, un

cataclismo «apocalíptico» que es una «re-volución» del orden actual de injusticia, exclusión y sufrimiento.

6. Dios no es europeo, y la teología no es occidental: Hacia una deconstrucción intercultural y de género de la teología en América Latina desde la sabiduría indígena andina

Vivimos tiempos con muchas contradicciones. Por un lado, la postmodernidad propone la diversidad cultural, paradigmática, filosófica y teológica como un ideal, por otro lado, la globalización neoliberal y mediática tiende a una homogenización cultural y vivencial cada vez más total y rígida. Por un lado, se presenta una apertura hacia diálogos interdenominacionales e interreligiosos dinámicos, por otro lado, el resurgimiento de fundamentalismos y dogmatismos encerrados. El internacionalismo altermundialista contrasta con tendencias nacionalistas e inclusive racistas, la democratización política de varios países de América Latina choca con la dictadura férrea del capital y sus lacayos.

1. Introducción: Nuevos sujetos – nuevos caminos

Desde unas décadas, surge un cuestionamiento severo del monopolio filosófico y teológico asumido desde siglos por el varón blanco de clase media, académicamente graduado, de lengua europea y de «circuncisión helénica»[109], por parte de las y los excluidas/os del discurso oficial en estos campos. La toma de conciencia del «anatopismo»[110] cultural, del androcentrismo y del colonialismo intelectual de las filosofías y teologías dominantes, inclusive en el mundo no-occidental, ha sido el primer paso para la deconstrucción del euro- u occidentocentrismo de las filosofías y teologías dominantes en las periferias del imperio único globalizador.

---

[109] Esta expresión (polémica) –acuñado por mi persona- se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la «circuncisión judaica», en su diputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta «circuncisión intelectual» son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[110] Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Augusto Salazar Bondy (1925-1974) habló de una profunda «alienación cultural» de las elites latinoamericanas en el sentido de una inautenticidad de su pensamiento.

El concepto de «anatopismo» refleja de cierto modo la situación de un país colonizado: Una minoría de personas alóctonas (o ectópicas) domina sobre la gran mayoría autóctona (o entópica). El colonizador crea en tierra ajena un enclave, un lugar (*topos*) o territorio cultural y económicamente distinto al espacio que lo rodea. Gracias a la fuerza militar y económica, esta cultura minoritaria y «ectópica» (foránea, anatópica) se convierte en cultura dominante que pretende penetrar y «contaminar» a las culturas autóctonas en todos sus aspectos. Este imperialismo cultural –que acompaña todo el proceso de colonización– no termina con la «independencia» política, sino sigue ahondándose en la medida en que la cultura dominante ejerce el poder sobre los principales medios de educación, comunicación y producción de cultura. La elite colonizadora es simplemente sustituida por una elite colonizada sin que por eso cambie el marco ideológico de las ideas dominantes.

Véase: Estermann, Josef (2003). «Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina». En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

Entre los nuevos sujetos teológicos y filosóficos se aprecia, en América Latina, a las y los afroamericanas/os, las y los indígenas, las mujeres, las y los jóvenes, las personas de una orientación sexual distinta a la heterosexual, las personas con una discapacidad y los representantes de una religión distinta a la cristiana. En algunos contextos, se trata de una mayoría marginalizada y discriminada desde hace quinientos años (los pueblos originarios en Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia), excluida de la vida social, política y cultural (las mujeres) o relegada a una ciudadanía de segunda clase (las y los jóvenes). En otros contextos, es una minoría bastante fuerte (las y los afroamericanos/as en el Caribe, en Brasil, en Colombia), pero condenada a una vida en pobreza y despojada de sus raíces culturales.

La visibilización de estos sujetos en la vida pública recién encuentra eco en el quehacer teológico y filosófico a partir de los años noventa del siglo pasado, gracias, por parte, al recuerdo de los quinientos años de coloniaje y *apartheid* de los pueblos originarios, que repercutió en la toma de conciencia por otros grupos discriminados (afroamericanas/os; homosexuales/lesbianas; no-cristianas/os). Si bien es cierto que la Teología de la Liberación latinoamericana ha sido una de las primeras y contundentes teologías contextuales no-occidentales, tampoco ha deconstruido de manera sistemática y radical el marco conceptual y paradigmático patriarcal, occidentocéntrico y academicista del quehacer teológico. La primera generación de teólogos –no había aún teólogas- de la liberación fueron varones blancos o mestizos, con un bagaje intelectual occidental (la gran mayoría estudiaron en Europa o Estados Unidos) y con un lenguaje técnico europeo, sin conocimiento de un idioma vernáculo de *Abya Yala*.

Recién a partir de los años noventa del siglo pasado, los sujetos teológicos –y en menor medida filosóficos- muestran rostros femeninos, de color, hablan aimara, quechua o náhuatl, plantean un lenguaje teológico distinto y proponen teologías contextuales regionales. Surgen teologías de la mujer (teologías mujerista, *womanista*, feminista), teologías afroamericanas, teologías indígenas («teologías indias»), teologías latinas («*latin theology*»), eco-teologías, teologías de la corporeidad, teologías gay/*queer*/lesbiana, etc. La contextualización del quehacer teológico tiene como referencia parámetros culturales, étnicos, de género, de orientación sexual y de ecología, diversificando de este modo el sujeto predilecto de la Teología de la Liberación, es decir: «el pobre» (en forma masculina).

La concienciación de la pluralidad de sujetos no llevó de por sí a una teología en clave intercultural o inclusive interreligiosa, sino en primer lugar a teologías (y filosofías) contextualmente regionales, fuera de los centros académicos de la producción teológica y filosófica. Se estableció entonces una suerte de «para-teología» y «para-filosofía» (o etnofilosofía)[111], al modo de la dicotomía entre medicina occidental y la «para-medicina» homeopática, naturista, tradicional, o entre religión oficial y «creencias» más o menos paganas. Las teologías y filosofías «oficiales» (sobre todo en las universidades y academias) siguen los estándares académicos de Occidente, con un fuerte sesgo de helenicidad en conceptos y terminología, un canon de procedimiento apoyado en los principios lógicos y hermenéuticos de la Ilustración europea y una fuerte tendencia hacia la exclusión de todo tipo de pensamiento «heterodoxo».

[111] El término «etno-filosofía» fue acuñado por el filósofo africano «europeizado» Hountondji, para descalificar la obra «Filosofía bantú» del misionero belga Placide Tempels: «De hecho, se trata de una obra etnológica con pretensiones filosóficas, o más simple, si puedo acuñar la palabra, de una obra de «etno-filosofía»» [Hountondji, Paulin (1983). *African Philosophy: Myth and reality*. Londres. 34. En el original: «In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I way coin the word, a work of «ethnophilosophy»»].

Mientras, los sujetos hasta ahora acallados e invisibilizados, surgen de la clandestinidad y del silencio y proponen teologías y filosofías alternativas, aunque siempre en nichos más o menos desapercibidos por los guardianes de la verdad. En algunos casos, como de la «teología india», logran despertar la preocupación de la Congregación romana por la Doctrina de la Fe, y en otros conllevan un debate poco fructífero con la Academia (filosofía andina; filosofías feministas; filosofías gay/*queer*/lesbiana).

La filosofía intercultural, surgida al mismo tiempo que las teologías y filosofías contextuales, como otra manera de hacer filosofía, ha puesto de manifiesto el etnocentrismo de las filosofías dominantes en las periferias, su «anatopismo» y su alienación cultural y sociopolítica. Esto repercute en un cuestionamiento severo de la supuesta «supraculturalidad» o universalidad de la filosofía y teología occidentales, de su monoculturalidad implícita y de su pretensión globalizadora. El «espejo» planteado por filosofías y teologías indígenas, afroamericanas, feministas y ecológicas «revela» el verdadero rostro de las teologías y filosofías académicas occidentalizadas: se trata de teologías y filosofías contextuales, de la misma manera que todas las demás.

La interculturalidad en el quehacer teológico y filosófico cambia radicalmente la supuesta canonicidad occidental y la pretensión universalista. Ya no se puede hablar de «la» teología o «la» filosofía sin más, ni de «la» teología católica o metodista, de «la» filosofía occidental o latinoamericana, sino siempre hay que aclarar el contexto múltiple: ¿desde dónde, por qué y quién plantea un tema teológico y filosófico, y con qué finalidad?

Sin embargo, no hay que olvidar que la transformación intercultural e interreligiosa de la teología en América Latina (y en otras partes del mundo) se plantea bajo condiciones reales de poder, lo que significa que uno se enfrenta con una serie de mecanismos de descalificación y exclusión de los nuevos sujetos y sus caminos («métodos»). Entre otros menciono la distinción aristotélica entre una «teología (o filosofía) en sentido estricto» y una «teología en sentido derivado», entre «filosofía» a secas y «etno-filosofía», «pensamiento», «sabiduría», «mito» y «para-filosofía». Es un mecanismo ampliamente conocido para desprestigiar un enfoque heterodoxo, tildándolo de *para*-científico, no-académico, *para*-lógico o hasta contradictorio.

Esta estrategia obedece a la convicción de la superculturalidad del paradigma occidental que se autonombra «árbitro» en la disputa intercultural, imponiendo sus reglas de juego y de esta manera confirmando la superioridad de su propia teología y filosofía. Esta teología y filosofía «rumiante»[112] nunca va a reconocer en la otra y en el otro una teología y filosofía con todo el derecho, sino «sólo» teologías étnicas contextuales. El rechazo de teologías no-académicas o hetero-académicas por parte de la teología oficial dominante revela una incapacidad patológica de convivir con la alteridad teológica, de entablar relaciones interculturales entre iguales, de dejarse cuestionar por sujetos distintos y por lógicas diferentes.

2. La filosofía andina como interpelación del discurso monocultural

La filosofía andina representa una de tantas filosofías contextuales y originarias del continente *Abya Yala* que pretenden recuperar una sabiduría marginada, oprimida, pisoteada e

[112] La expresión «filosofía rumiante» es de Nietzsche y se refiere a su crítica del historicismo de «hacer sólo historia de la filosofía», interpretación de la interpretación, en vez de «hacer filosofía» *(Segunda Consideración Intempestiva).*

invisibilizada, pero de ninguna manera extinguida o musealizada. No se trata de una filosofía prehispánica, de un pensamiento pasado, de una ideología incaica o de una filosofía indigenista. Es una filosofía como expresión sapiencial de las culturas andinas, de los pueblos originarios que habitan el continente desde Venezuela hasta el norte de Argentina, un pensamiento vivo y transformador.

La filosofía andina parte de principios y axiomas muy distintos a los de las filosofías occidentales, debido al contexto topográfico, etnológico, histórico y lingüístico. Mientras que en Asia Menor, la cuna de la filosofía occidental, los esquemas de interpretación se rigieron (en el «tiempo axial» de los siglos VII-V a.C.) por la dialéctica de mar y tierra firme, de infinitud y finitud, de mutabilidad y firmeza, de esencia y accidentes, en el caso de la filosofía andina, los vectores directivos se determinan por la dialéctica complementaria de lo de arriba y lo de abajo, lo de izquierda y lo de derecha, lo femenino y lo masculino.

A partir de Sócrates, se establece en la filosofía occidental una dicotomía entre lo interior y exterior, lo trascendente e inmanente, lo eterno y pasajero, lo esencial y accidental, lo universal y particular que se profundizaba aún por el impacto de la nueva religión cristiana y su teología. En especial, los conceptos de «sustancialidad», «personalidad» y «trascendencia» penetran la nueva fe hasta en el mismo dogma, y el maniqueísmo filosófico repercute en una dicotomía entre lo material y espiritual, lo profano y sagrado, lo vivo e inerte, lo divino y mundano. Si bien es cierto que el voluntarismo teológico y la teología negativa y apofática (de la Edad Media) relativizaban la empresa del *logos* griego, los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido influyen fuertemente en las teologías occidentales hasta hoy día.

La filosofía andina parte del principio fundamental de la **relacionalidad** (y no de la sustancialidad) y afirma que todo está relacionado con todo, que todo tiene que ver con todo, que nada es «ab-soluto», que existe una red de relaciones cósmicas de la que cada ente es parte. La relación es –para hablar en forma paradójica- la verdadera «sustancia» andina. En contraste, según Aristóteles (y la tradición ulterior), la relación es un «accidente», una característica de sustancias, exterior a éstas y no-esencial. La primordialidad ontológica y temporal de la sustancialidad con respecto a la relacionalidad forma parte de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental: primero «existe algo» que después se relaciona con algo que «existe» con anterioridad, muy distinto al axioma fundante de la filosofía andina.

La relacionalidad como «mito fundante» de la filosofía andina se manifiesta sobre todo, y de manera explícita, en el plano antropológico. En la tradición occidental, la individualidad y la autonomía del ser humano son rasgos eminentemente importantes, sobre todo como consecuencias del influjo de la fuente «semítica» de ese pensamiento. Para la filosofía andina, el individuo como tal es un «nada» (un «no-ente»), es algo totalmente perdido, si no se halla inserto en una red de múltiples relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local *(ayllu)*, porque fue expulsada o porque se le ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente (socialmente) muerto. Desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos (un postulado de la Ilustración europea), significa para el *runa/jaqi*[113] de los Andes firmar su propia sentencia de muerte.

---

[113] *Runa* es la palabra quechua para «gente», «persona», «ser humano», y *jaqi* es su equivalente aimara. Existe una acepción exclusiva (sólo los miembros de los pueblos originarios andinos), una más incluyente (todos los pobladores de una cierta región), e inclusive una universal (todos los seres humanos). Para las culturas andinas, un ser humano recién se vuelve *runa* o *jaqi* en sentido pleno, cuando se casa («casarse» en aimara es *jaqichasiña*: «hacerse persona»).

Este principio fundante se desglosa en varios principios derivados: los principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad, ciclicidad e inclusividad. Cada uno de ellos rige para todos los elementos, actos y relaciones existentes en el universo ordenado *(pacha)*, sean estos divinos o humanos, vivos o inertes, sagrados o profanos. El principio de **correspondencia** rige ante todo entre el mundo de arriba *(hanaq o alax pacha)* y el mundo de aquí *(kay o aka pacha)*[114]: como en lo grande y alto, tal en lo pequeño y bajo. El principio de **complementariedad** tiene que ver con la polaridad sexual o la «sexuidad» como característica cósmica que se configura topológicamente entre izquierda y derecha. El principio de **reciprocidad** es su aplicación al campo del actuar y de los valores, es decir: la ética cósmica. El principio de **ciclicidad** tiene que ver con la concepción del tiempo que contradice tanto la linealidad del progreso y desarrollo occidental como la dialéctica hegeliana y marxista. Y el principio de **inclusividad** o el principio holístico, por fin, subraya el principio de relacionalidad a nivel cosmológico (o pachasófico)[115] en el sentido de que cada acontecimiento tiene implicaciones cósmicas.

Esta racionalidad no-exclusiva y no-dualista tiene fuertes repercusiones en el debate intercultural sobre la pluralidad de racionalidades o paradigmas filosóficos. Pone en tela de juicio algunos principios de la filosofía occidental considerados universales y de validez absoluta, tal como son los axiomas lógicos de la no-contradicción, del tercer excluido, de la identidad, como también presupuestos epistemológicos de la *diástasis* entre sujeto y objeto, de las dicotomías entre materia y espíritu, cuerpo y alma, Dios y mundo, etc. La filosofía andina como «otra» filosofía (o filosofía desde la alteridad), revela el etnocentrismo y androcentrismo vigentes en la tradición dominante de la filosofía occidental. Con otras palabras: pone de manifiesto la monoculturalidad de Occidente y su pretensión supracultural de universalidad, plasmada en el intento de imponer los parámetros culturales y filosóficos a todo el mundo (globalización monocultural homogénea).

La interpelación del modo corriente y dominante de la tradición occidental por la alteridad andina también tiene repercusiones en los fundamentos filosóficos del quehacer teológico. Después de la primera contextualización semita de la nueva fe cristiana –como corriente del judaísmo de la época- se llegó muy rápidamente a una contextualización helénica y romana que se puede descubrir inclusive en algunos escritos de Nuevo Testamento. Como el paradigma filosófico dominante del tiempo intertestamentario ha sido el helenismo –con una fuerte influencia del platonismo medio-, era natural que la nueva religión buscara apoyo apologético en ese contexto. La contextualización o inculturación helénica de los primeros siglos de nuestra era ha sido algo completamente natural, tal como fue la romanización de la estructura eclesiástica a partir del edicto de Constantino (315).

El problema empieza cuando este modelo se perpetúa, y cuando la herramienta filosófica del helenismo se convierte en parte integral del contenido mismo del dogma cristiano. Los dogmas trinitarios y cristológicos de los primeros concilios ecuménicos (sobre todo de Nicea [325] y Calcedonia [381]) contienen una fuerte «carga» helénico-platónica, al expresar los contenidos de la nueva fe cristiana en términos de «sustancialidad», «personalidad» y «esencialidad». Si bien es cierto que, en su tiempo, esta contextualización estaba a la altura de

[114] *Kay pacha* en quechua o *aka pacha* en aimara es el «espacio-tiempo de aquí y ahora», el mundo de vida concreto; *hanaq pacha* en quechua o *alax pacha* en aimara es el «espacio-tiempo de arriba», el mundo de los fenómenos atmosféricos y meteorológicos, de los astros y de lo divino.

[115] El neologismo «pachasofía» pretende reemplazar términos occidentales cargados ideológicamente, tal como «metafísica», «ontología» o «cosmología»; está compuesto por la palabra quechua-aimara *pacha* (tiempo-espacio; ser; universo; orden) y la palabra griega *sophia* (sabiduría).

la cultura dominante y del paradigma filosófico vigente, su perpetuación dogmática por los siglos impedía una recontextualización seria y adecuada.

La filosofía andina cuestiona estos presupuestos filosóficos como «provinciales» y culturalmente relativos, y no los considera de ninguna manera como supra-culturales o hasta absolutos. Por lo tanto, también el marco conceptual de la teología occidental dominante debe de someterse a una crítica intercultural. Existen racionalidades no-racionalistas y no-occidentales que pueden contribuir a la recontextualización de la teología, en contextos sociopolíticos, culturales y religiosos muy distintos a la contextualización dominante de los primeros siglos de nuestra era. Una de estas racionalidades no-occidentales es la andina que cuestiona severamente el monopolio del *logos* griego y occidental.

3. Deconstrucción del androcentrismo filosófico dominante

La interpelación del quehacer filosófico y teológico de las academias en América Latina por la filosofía andina tiene dos vectores principales, como acabamos de señalar: una **crítica del androcentrismo** vigente, por un lado, y una **crítica del etnocentrismo** (en el sentido de la monoculturalidad occidental u occidentalizada), por otro lado. Una filosofía intercultural comprometida lleva a una «revelación» mutua de los «mitos fundantes» de las tradiciones que entran en diálogo. En el caso de la filosofía andina, ésta es capaz de «revelar» los «mitos fundantes» de la tradición dominante de Occidente que quedan desapercibidos por esta misma tradición.

El surgimiento de teologías (y en menor medida de filosofías) indígenas en los últimos años ha puesto de manifiesto la fuerte y larga inculturación (enraizamiento) de las teologías cristianas oficiales de las distintas iglesias en un contexto cultural occidental, o dicho de manera más concreta y puntualizada: el fuerte color occidental y helénico de su lenguaje y de sus conceptualizaciones, tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes. Desde los años noventa del siglo pasado, son –después de que la Teología de la Liberación haya sido domesticada- principalmente dos teologías que están en la mira de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano: la teología de la India y la Teología India.[116] En los dos casos se trata de un fuerte cuestionamiento del armazón conceptual occidental como marco filosófico para la expresión teológica de ciertos dogmas, tal como la posición de Jesucristo o la concepción de Dios.

La última carta de la Congregación del Vaticano para la Doctrina de la Fe (la sucesora de la Santa Inquisición) sobre los roles de varón y mujer demuestra aún más el miedo de la teología del Magisterio por aquellas posturas que «deconstruyen» radicalmente los fundamentos androcéntricos y heterosexistas de la cultura, teología y filosofía occidentales,

[116] Acerca de la teología de la India (en especial la «teología Dalit»), véase: Massey, James (1989). «Ingredients for a Dalit theology». En: M. E. Prabhakar (ed.). *Towards a Dalit Theology*. Delhi. 57-63; Shelke, Christopher (1994). «Dalit theology: Emergence and emergency». En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-4. 257-273; Massey, James (2000). «Movements of liberation: Theological roots and visions of Dalit theology». En: *Bulletin of Ecumenical Theology* 12. 52-68. Acerca de la «Teología India» de América Latina, véase: López Hernández, Eleazar (1991). «Teología india hoy». En: *Christus* 56-648. 2-26; idem (1993). «Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century». En: *International Review of Mission* 82-325. 51-56; idem (2000). *Teología India: Antología*. Cochabamba: Verbo Divino; Steffens, Elisabeth (2001). «Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte». En: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Fráncfort s.M.: IKO. 193-220.

tal como es el feminismo o tal como son paradigmas filosóficos indígenas no-occidentales que muchas veces se distancian de un marco patriarcal.

Veo en este momento dos grandes desafíos para las teologías contextuales en todo el mundo, sean de cuño católico o protestante: por un lado, el desafío de una **deshelenización radical** del marco conceptual y filosófico –muchas veces inconsciente y simbiótico–, y por otro lado, una **deconstrucción del androcentrismo** aún vigente en gran parte de las teologías clásicas provenientes de Occidente. Estos desafíos requieren de una doble hermenéutica articulada entre sí, una hermenéutica intercultural o diatópica, y una hermenéutica de género que es más que una hermenéutica feminista.[117]

Tal como acabo de explicitar, me parece que la alteridad filosófica, en este caso la filosofía andina, puede contribuir muchísimo para plantear estos desafíos y para diseñar algunas pistas de deconstrucción y reconstrucción, tanto para el quehacer filosófico como para la misma teología. Quisiera en lo que sigue ofrecer algunos insumos para una hermenéutica diatópica de género[118] en el sentido de una crítica andina del androcentrismo vigente en la tradición occidental (que domina inclusive en las academias en América Latina).

La filosofía andina parte –al igual que la tradición védica de la India[119]– de la concepción de la «no-dualidad» de la realidad, lo que no es lo mismo que un monismo metafísico. La realidad (todo de lo que existe y se imagina) no se concibe como escindida en aspectos y esferas inconmensurables y hasta contradictorios: lo divino y lo humano, lo verdadero y lo falso, lo celestial y lo terrenal, lo religioso y lo profano, lo masculino y lo femenino, lo viviente y lo inerte, lo eterno y lo temporal.

En contraste, la filosofía occidental dominante –desde la filosofía platónica hasta la fenomenología y filosofía analítica del siglo 20– está marcada fuertemente por este tipo de dualismos (teológicos, metafísicos, epistemológicos, éticos, lógicos) que se plasman de manera más explícita y de mayor impacto en el principio de la exclusividad lógica (no-contradicción, identidad, del tercer excluido): o bien el uno o bien el otro, pero no hay tercera posibilidad *(tertium non datur)*. O bien Dios o bien el ser humano; o bien el espíritu o bien la materia; o bien la cultura o bien la naturaleza; o bien lo masculino o bien lo femenino.[120]

La filosofía andina piensa en dualidades polares y no en dualismos, y los principios fundantes son –como acabo de explicitar- el principio de relacionalidad, de

---

[117] De mismo modo cómo la filosofía intercultural no es una filosofía sectorial, sino un hábito o una perspectiva transversal que tiene repercusión en todos los temas y enfoques del quehacer filosófico, así considero que una hermenéutica de género no es una «filosofía de género» ni menos una «filosofía feminista», sino una «filosofía sensible al enfoque de género». Ésta última tampoco es sectorial, sino que asume una perspectiva transversal. En síntesis: la filosofía intercultural tiene que ser sensible al enfoque de género (deconstrucción del androcentrismo), y una filosofía sensible al enfoque de género tiene que asumir una perspectiva intercultural (deconstrucción del etnocentrismo). Se puede hablar de una segunda y tercera «revolución epistemológica» (con sus rupturas respectivas).

[118] La «hermenéutica diatópica» practica un diálogo intercultural entre dos paradigmas o *topoi* filosóficos, en este caso entre el *topos* de la filosofía occidental dominante y el *topos* de la filosofía andina. Una «hermenéutica diatópica de género» lleva a cabo este diálogo bajo la perspectiva de las asimetrías o simetrías entre lo masculino y lo femenino (en sentido de «género») existentes en ambas tradiciones.

[119] Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

[120] Si bien el principio de la no-contradicción (si A es verdadero, -A no puede ser verdadero a la vez) que es lógicamente equivalente al principio de identidad (A es A; A no es –A) y del tercer excluido (o bien A o bien –A es verdadero) afirma una relación formal entre proposiciones, en la tradición occidental también viene aplicándose a nivel material en la ontología (teología, cosmología, psicología).

complementariedad, de correspondencia y de reciprocidad.[121] Las escisiones entre sujeto y objeto, entre lo religioso y lo profano, entre lo divino y lo humano, entre lo vivo y lo inerte, estas *diástasis* típicamente helénicas (y en menor medida semíticas) no tienen vigencia dentro de la cosmovisión andina. Me parece que el afán de separar y depurar analíticamente los diferentes aspectos de la realidad es una característica típicamente masculina.[122] Yo (como varón) lo estoy practicando también, en este mismo trabajo. Y no está mal de por sí; sólo que se vuelve neurótico y devastador si este modelo androcéntrico de concebir y manejar el mundo se convierte en el único posible, en el paradigma universalmente válido, en la única vía verdadera de salvación.

El famoso *adagio* romano *divide et impera* (divide y gobernarás) es tal vez la expresión más nítida y políticamente más consecuente de este afán androcéntrico de concebir[123] la realidad, el mundo y la historia, e inclusive lo divino, y convertirlos en «concepto». El espíritu analítico (*análisis* significa literalmente «deshacer», «cortar en partes») masculino es anatómico (*tomein*: «cortar»), diseccional, mecánico, instrumental, destructivo. Para poder analizar la vida (una planta, un animal, un ser humano), hay que cortarla en partes –seccionarla– y separar estas partes que orgánicamente son inseparables, con la consecuencia de destruir la vida misma. Cada síntesis a partir del resultado de un análisis real de la vida resultar artificial y robótica.[124]

La filosofía andina trata de representar la complementariedad esencial de todo lo que existe en la forma de la integralidad (holismo). Los complementos sólo pueden ser separados analíticamente del conjunto a costa de su integralidad; este principio holístico llega en última instancia a coincidir con el «principio de vida». No hay vida en forma aislada, sino sólo en y a través de una red de relaciones complementarias. Quizá se podría titular el pensamiento andino como «ginosófico»[125], siempre y cuando se identifique la capacidad de síntesis, de establecer relaciones y articulaciones, de mediación y de conjunción como algo típicamente femenino.[126] No me refiero al «pachamamismo»[127] o a una forma de matriarcado andino, sino a la misma estructura fundante del pensamiento andino y probablemente desapercibida por las y los mismas/os protagonistas. Los principios transversales y paradigmáticos de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, inclusividad y ciclicidad

---

[121] Para mayores explicaciones, véase: Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala. 114-135; Ídem (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 123-148. El principio de relacionalidad es fundamental del que se derivan los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad.

[122] Empleo los conceptos de «masculinidad» y «feminidad» en un sentido de construcciones sociales, culturales y religiosas («género»), y no en sentido biológico («sexo»). Significa entonces que varones concretos tienen características típicamente femeninas, y mujeres concretas características típicamente masculinas.

[123] A pesar de que el conjunto semiótico de la raíz latina *concipio* (es. *concebir*; fr. *concevoir*; it. *concepire*; por. *conceber*; in. *conceive*; al. *konzipieren*) fue adaptado (en español) al ámbito femenino de la sexualidad y de la teología (Inmaculada Concepción), ha mantenido una acepción significativamente activa, posesiva, agresiva, es decir: típicamente masculina («tomar enteramente», «agarrar»).

[124] La tendencia moderna (y posmoderna) de reemplazar procesos orgánicos y organismos por procesos mecánicos y robots revela el afán masculino de sustituir su deficiencia de gestación de vida por la «gestación conceptual» de un mundo artificial, y de esta manera de dominarlo a su gusto.

[125] Este neologismo (*gyné* y *sophía*) quiere evitar el centrismo («ginocentrismo») como también el logicismo («ginologismo») y pretende resaltar la prevalecía de una racionalidad «femenina».

[126] Véase nota al pie 123.

[127] El llamado «pachamamismo» (de *pachamama*: «Madre Tierra») exalta el elemento femenino (de la fertilidad y regeneración) a costa de su complemento masculino (de la fertilización y del cultivo), lo que resulta incompatible con el principio de complementariedad sexual tan importante en los Andes.

parecen adecuarse más a una forma de vida y un modo de «**estar** en el mundo» femeninos que un modo de «**ser** universal» masculino, más a un pensamiento «seminal» (Kusch)[128] que a un pensamiento «analítico» y «diastático».

La filosofía andina postula que la complementariedad sexual no es sólo un rasgo trascendental de la especie humana, sino que se extiende mucho más allá de la humanidad, inclusive más allá de la vida animal y vegetal, al mismo cosmos y hasta a lo divino. En otra oportunidad, he llamado este rasgo trascendental de la cosmovisión andina la «sexuidad»[129] cósmica que trasciende tanto la sexualidad biológica (sexo) como la generidad social (género). La sexuidad cósmica implica que todos los fenómenos obedecen al principio de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino que ciertamente tiene que ver con la sexualidad y la cuestión de género, pero que trasciende estos aspectos en muchos sentidos. La complementariedad «sexuada» de sol y luna, por ejemplo, retoma aspectos de la experiencia humana y de la construcción de género (día y noche; luz brillante y luz templada), pero los trasciende a la vez: la vida se reproduce sólo como resultado de esta complementariedad «sexuada» y se destruye cuando uno de los complementos desapareciera.

Para la filosofía occidental dominante y su androcentrismo, el paradigma andino es un severo cuestionamiento y una invitación para replantear y deconstruir sus propios fundamentos ideológicos. Voy a mencionar sólo algunos campos que a mi parecer tienen que ver de manera más evidente con la racionalidad androcéntrica, sin hablar del hecho de que siguen siendo los varones los protagonistas de esta filosofía (y teología) y de que se suele olvidar a las pocas teólogas y filósofas en las historias de la teología y filosofía occidental.[130]

a) En primer lugar, habrá que deconstruir desde una hermenéutica de género y desde una hermenéutica intercultural diatópica (en diálogo con el «ginosofismo» andino) los múltiples dualismos de la filosofía occidental, que no sólo han contribuido a la depredación del medio ambiente, a la mecanización e instrumentalización de la vida, a la subyugación y extinción de la otra y del otro, a la cuantificación y racionalización de lo incuantificable e irracional, a la monetarización de los valores, sino también a una

[128] Como es conocido, Roberto Kusch hace una distinción (que en español es posible) entre los modos de «ser» y de «estar» e identifica este último con la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya Yala («América Profunda»). Kusch plantea, como pensamiento dominante de la «América Profunda», un «pensamiento seminal», que insiste en los procesos orgánicos del crecimiento (la semilla), en contra de un pensamiento logocéntrico y mecanicista. Véase: Kusch, Rodolfo (1970). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette; Ídem (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette.

[129] Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala. 206ss.; ídem (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 225ss. Se nos plantea el problema terminológico: En Occidente, el concepto de la «sexualidad» se limita a los entes vivos, y, en sentido estricto, al ser humano. Por los tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. «Sexualidad» para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en las tradiciones tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de «sexuidad», pretendo subrayar este rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[130] La filosofía feminista (occidental) viene corrigiendo poco a poco la idea de que las mujeres no jugaban ningún papel de importancia en el desarrollo de la filosofía occidental. Sin embargo, tal relectura de las historias oficiales de la filosofía occidental no incluye todavía la perspectiva diatópica de género y, por lo tanto, no realiza aún una deconstrucción del androcentrismo vigente.

teología cristiana fuertemente dualista, a pesar de los *theologumena* de la «encarnación» y «creación» marcadamente no-dualistas.[131]

b) En segundo lugar, habrá que someter a una crítica intercultural y de género a la analiticidad predominante de la racionalidad occidental que ciertamente contribuyó mucho al progreso científico y tecnológico, pero a costa de la integralidad y organicidad de la vida en sus diferentes manifestaciones. Habrá que cuestionar seriamente la validez intercultural del principio lógico del tercer excluido *(principium tertii non datur)*, como un axioma que contribuyó muchísimo a la exclusión de la otra y del otro y que refleja una racionalidad combatiente e imperialista. Hay que denunciar la racionalidad analítica de Occidente como monocultural y etnocéntrica y hay que complementarla con una racionalidad sintética e incluyente de tradiciones no-occidentales.

c) En tercer lugar, también se precisa cuestionar la concepción androcéntrica de la linealidad, progresividad e irreversibilidad del tiempo en la acepción occidental, y complementarla con un enfoque más «ginosófico» de la periodicidad, ciclicidad y ondulicidad[132] del tiempo. La fragmentación del tiempo dominante en la cultura occidental y su monetarización *(time is money)* no sólo han contribuido a la división de trabajo dominante entre mujer y varón, la separación de las esferas pública y privada, sino también al olvido de la cualidad del tiempo y de la densidad histórica de algunos momentos decisivos *(kairoi)*. Mientras que Occidente favorece una postura «corpuscular» (cuántica) y atómica del tiempo y de la historia que obedece a actitudes masculinas, los Andes más bien enfatizan una visión «ondulatoria» y molecular del tiempo y de la historia, la que obedece más a actitudes femeninas.

d) En cuarto lugar, habrá que deconstruir los presupuestos éticos de la filosofía occidental dominante como fuertemente andro- y antropocéntricos. El mismo concepto de las «virtudes» éticas se refiere etimológico y genéticamente a la virilidad masculina (*vir* es el varón), con la consecuencia de que las «muliertudes» (para no usar el término contradictorio «virtudes femeninas») como la solidaridad, la compasión, la sensibilidad, el cuidado y la corresponsabilidad prácticamente no tenían impacto en las éticas de Occidente.

Desde Aristóteles hasta Heidegger, las éticas dominantes de Occidente han sido éticas del soldado masculino (fortaleza, prudencia, valentía, perseverancia) y del sujeto antropológico conquistador *(conquiro ergo sum)*, que tienen como objetivo someter a la alteridad (mujer, naturaleza, pueblos indígenas, homosexuales, etc.) a su criterio ético de responsabilidad varonil y autocracia patriarcal. Una justificación ética de la llamada «guerra preventiva» en Irak sólo es posible desde presupuestos androcéntricos. La filosofía andina ofrece una ética cosmocéntrica que recoge muchos elementos de una espiritualidad femenina, tal como el

---

[131] En muchas teologías, no se podía imponer el paradigma semita (judeocristiano) de la «comunión» entre lo divino y lo humano (tal como se expresa en la «creación» y «encarnación»), sino el paradigma helénico (platónico) de una *diéresis* radical y absoluta entre lo supramundano y lo mundano. Hasta en las teologías del siglo XX, estos dualismos determinan los debates en lo político, eclesiástico, soteriológico y ético, cuestionados con ímpetu creciente por las teologías contextuales de las regiones no-occidentales.

[132] Hay trabajos que intentan reflexionar la complementariedad de los paradigmas occidental y andino mediante el principio físico de complementariedad (Heisenberg), identificando a Occidente con la teoría corpuscular (cuántica) de la luz y a lo andino con la teoría ondulatoria de la luz. Véase: Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: CEBIAE. Especialmente 183-206.

cuidado del orden cósmico *(arariva)*[133], la corresponsabilidad, la preservación de la vida, la compasión y la reciprocidad como base de la solidaridad.

4. Crítica andina del etnocentrismo occidental

El segundo momento de autorrevelación de la condición filosófica de Occidente es el aspecto del culturo- y etnocentrismo vigentes aún hasta en las últimas expresiones postmodernas. La tradición filosófica de Occidente ha demostrado una capacidad admirable de crítica y autocrítica, a través de los diferentes «giros» paradigmáticos realizados en el transcurso de su evolución.[134] Sea el giro de una posición ingenua realista a una actitud epistemológica crítica, a comienzos de la época moderna (el llamado «giro copernicano»), sea la toma de conciencia de la base material (económica, social, política) de ciertas ideas filosóficas por la tradición marxista, sea el cuestionamiento de la razón como base incuestionada de la reflexión por las diferentes posturas irracionales del siglo 19 (existencialismo, Nietzsche, Freud, romanticismo), o sea la deconstrucción postmoderna de los «grandes relatos» de la filosofía moderna: es impresionante este esfuerzo por una actitud cada vez más crítica y sincera con respecto a la propia condición filosófica de Occidente.

Sin embargo, Occidente se ha mostrado prácticamente inmune y resistente frente a dos tipos de críticas sistemáticas y de alcance paradigmático: la **crítica intercultural de la monoculturalidad**[135] **o del etnocentrismo**, por un lado, y la **crítica de género feminista del androcentrismo** de la tradición filosófica dominante de Occidente, por otro lado. Los dos vectores apuntan a una deconstrucción transmoderna[136] radical de esta tradición, con la consecuencia de que ésta no sólo tome conciencia de su carácter culturalmente contextual, sino también de su carácter fuertemente androcéntrico y patriarcal.

En los dos casos, la filosofía occidental dominante (la «Academia») tendría que dejar su pretensión universal y andrógina (neutralidad de género): se convertiría –y de hecho lo es, sólo todavía no es consciente de ello– en una filosofía contextual (tal como son todas las filosofías) con presuposiciones culturales y de género muy particulares. La «universalidad», en el sentido de una «supraculturalidad» y «meta-sexuidad» (neutralidad de género) ya no sería la característica de una sola tradición filosófica, sino el resultado sintético de un diálogo

---

[133] Para la filosofía andina, el ser humano es el «cuidante» (*arariwa*) o «jardinero» de la naturaleza, y no su explotador o hasta enemigo. La función pachasófica central del ser humano consiste en mantener el orden cósmico y vigilar por el equilibrio entre todas las esferas y complementos (mediante el ritual).

[134] Para mencionar sólo los principales «giros»: el «giro antropológico» del Renacimiento, el «giro copernicano» de Kant, el «giro voluntarista» de Nietzsche y Schopenhauer, el «giro economicista» de Marx, el «giro psicoanalítico» de Freud y Lacan, el «giro lingüístico» del estructuralismo y el «giro deconstructivista» del postmodernismo.

[135] La «supresión» sistemática de la (mono-)culturalidad de la filosofía occidental se «racionaliza» (para usar terminología psicoanalítica) en términos de la «universalidad», «supraculturalidad» e inclusive «absolutez» de esta tradición filosófica, equiparando «filosofía occidental» con «Filosofía» sin más y con mayúsculas.

[136] La «transmodernidad» es un concepto alternativo al de la «postmodernidad» que plantea la superación de la modernidad. La «transmodernidad» interpreta la época actual en términos de la modernidad, como «hiper-modernidad» o simplemente como una fase de la transformación de la misma. Véase: Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. En: http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

–o mejor dicho: «polílogo»– intercultural en el que la tradición occidental fuera un interlocutor fuerte y poderoso, pero no el único ni el que tenga validez universal.[137]

Este paso de un monólogo a un «polílogo»[138], que Occidente considera como un repliegue y una humillación insoportable, les cuesta demasiado a los defensores (también hay defensoras que a veces son más conservadoras que sus colegas masculinos) de la universalidad y supraculturalidad *a priori* de la filosofía *made in the West*. Hoy día, esta supuesta «universalidad» se traduce en términos de procesos globalizadores, con la mediación de la economía neoliberal y el imperialismo cultural y mediático. La ceguera pandémica de la Academia frente a la alteridad filosófica –como demuestra, por ejemplo, el rechazo contundente de la filosofía andina– no permite que la tradición filosófica occidental se auto-revele *(Selbstaufklärung)* como contextual, provincial, patriarcal, monocultural y etnocéntrica. No existe ninguna razón filosófica intercultural de llamar, por una parte, el pensamiento andino «etno-filosofía», y, por otra parte, negarse a aplicar este término a la cosmovisión de Occidente. Yo personalmente no denominaría ni la una ni la otra con esta etiqueta, sino sostengo que ambas son filosofías (culturalmente) contextuales, de hecho y derecho.

La alteridad andina revela el rostro «etnocéntrico» de la filosofía occidental[139] en una hermenéutica diatópica, a través de un diálogo intercultural abierto y simétrico. Con otras palabras: la pone en su sitio (su lugar contextual) como filosofía «occidental» (y no como filosofía sin más). Es difícil y tal vez innecesario separar las críticas andinas del androcentrismo y del etnocentrismo occidentales, pero se trata metodológicamente de dos procesos distintos aunque complementarios. Aquí quiero señalar algunos temas complementarios a los presentados en el capítulo anterior:

a) Una crítica intercultural de la tradición filosófica occidental dominante por parte de la filosofía andina (como alteridad filosófica) revela en primer lugar la tradición heterodoxa invisible e invisibilizada de la misma filosofía occidental. Inclusive en esta tradición, hay *logoi spermatikoi* de concepciones que son de suma importancia en la filosofía andina: el hilozoísmo o panpsiquismo de Haeckel, el simbolismo cósmico de Pitágoras, el organicismo de Nagel, los principios homeopáticos de van Helmond, el panenteísmo de Krause y Bulgakov, la relacionalidad cósmica de Leibniz, la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa o la apocatástasis de Juan Escoto Eriúgena son sólo unos ejemplos de la riqueza heterodoxa de Occidente.[140]

b) En segundo lugar, la filosofía andina cuestiona la universalidad de la racionalidad logocéntrica de la filosofía occidental que se rige por los principios de la lógica binaria y

[137] La filosofía intercultural no niega la pretensión universal de la filosofía, sólo que interpreta la «universalidad» como el «ideal heurístico» de un largo proceso dialógico intercultural entre diferentes tradiciones contextuales, y no como un a priori de una cierta tradición, una *petitio principii* como acto violento de autodefinición. En vez de llegar a una filosofía universal «supra-cultural», este diálogo intercultural apunta a una filosofía «pluriversal».

[138] Es cierto que los conceptos «monólogo», «diálogo» y «polílogo» aún tienen una fuerte referencia al paradigma logocéntrico de Occidente; tal vez sería mejor hablar de «intercambio» multilateral.

[139] No es casual que empleo aquí términos que vienen de la filosofía de Emmanuel Lévinas: la alteridad y su reconocimiento como tal recién me hace posible «revelar» mi propio rostro, desde la «gloria» del otro y de la otra, y no de la mismidad neurótica de la autodefinición de la filosofía occidental como «Filosofía» sin más.

[140] Falta escribir la «historia herética» de la filosofía occidental. Lo que en la Edad Media efectivamente fue depurado como «herético» (recuérdese las condenaciones de 1277 por el obispo de París), en la Edad Moderna simplemente fue abandonado al olvido e insignificancia.

formal de la no-contradicción, de la identidad y del tercer excluido. El *logos* no es exclusivamente griego, y la racionalidad tampoco es un monopolio de Occidente. La racionalidad excluyente occidental contrasta con la racionalidad incluyente de los Andes (pero también de Asia oriental y de otras filosofías no-occidentales) que interpreta las oposiciones en el sentido de polaridades complementarias y no de posiciones contradictorias mutuamente excluyentes. La universalización de los principios de la lógica formal occidental lleva a un logicismo y la supresión de otras formas de expresión, tal como son los sentimientos, la intuición, el símbolo y la analéctica (que –dicho sea de paso- son expresiones más femeninas que la «espada de la razón» masculina).

c) En tercer lugar, la filosofía andina cuestiona la «manía clasificatoria» de Occidente, es decir el afán de meter todos los fenómenos y realidades en cajones conceptuales. El mismo «concepto» es un invento muy poderoso del Sócrates platónico para llegar a mantener el dominio intelectual sobre la diversidad caótica de lo que se nos presenta. La «manía clasificatoria» reduce necesariamente la riqueza de la vida a unos cuantos conceptos y lleva a una domesticación forzosa o hasta la aniquilación de lo que no se puede clasificar mediante los parámetros preconcebidos.[141] Esto es inclusive el caso con muchos de los temas importantes de la filosofía andina que no encajan en los moldes conceptuales de Occidente, y, por tanto, carecen de la cualidad filosófica autodefinida.

d) En cuarto lugar, la filosofía andina pone en tela de juicio las dicotomías occidentales entre lo humano y el mundo extrahumano, entre lo vivo y la realidad inerte, entre lo sagrado y lo profano, e inclusive entre lo divino y lo mundano. Tal «dicotomización» de la realidad lleva a una separación dualista y a un sistema de la doble verdad y de una ética de vigencia sectorial. Es cierto que el desencantamiento del mundo por la filosofía occidental ha contribuido grandemente al progreso científico y tecnológico, pero éste a su vez se ha vuelto encantado y endiosado (la llamada «Dialéctica de la Ilustración»). La filosofía andina parte de la convicción de que cada dicotomía y separación de espacios, ámbitos y esferas derivan en un deterioro grave de la integralidad cósmica. La separación de la naturaleza (como *res extensa* material y mecánica) del mundo humano (como *res cogitans* espiritual y espontánea) conlleva –tal como lo podemos apreciar hoy día– una depredación suicida del medio ambiente. Y la dicotomía radical entre lo divino y lo mundano conlleva una divinización de lo mundano en el sentido de una idolatrización de aspectos particulares como, por ejemplo, del progreso, del placer o del dinero.

e) En quinto lugar, la filosofía andina critica la epistemología reduccionista de Occidente que pretende llegar a la verdad plena a través de las fuentes humanas de la razón y de la sensación. Esta reducción lleva a una concepción cientificista y tecnológica de la verdad y excluye las fuentes complementarias de conocimiento que son la fe, la intuición, los sentimientos, el ritual, la celebración y la representación artística. Esta «violencia epistémica» que se plasma en el monopolio tecnocrático de la ciencia en manos de Occidente, amenaza destruir las bases de la vida en este planeta, y la vida misma. La filosofía andina, por su parte, insiste en una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo. El conocimiento es una cualidad y capacidad de todos los entes, sean humanos o no humanos, animados o «inertes», y se lo consigue a través de muchas vías, tal como el ritual, la celebración, el trance, la representación

[141] La expresión más elocuente y radical de esta actitud pan-lógica es la convicción de Hegel de que «todo lo real es inteligible y todo lo inteligible es real», una totalidad logocéntrica que no deja espacio para modos no-racionales de acercarse a la realidad y que en lo político y militar se revela como violenta y conquistadora.

simbólica y la unión mística. Esta crítica cuestiona la unidimensionalidad del saber occidental que se plasma, por ejemplo, en la medicina tecnomorfa, en la explicación monocausal de los sucesos, en la racionalidad y lingüisticidad del subconsciente o en la progresividad irreversible del tiempo.

f) En sexto lugar, la filosofía andina cuestiona la misma institucionalidad y academicidad de la filosofía occidental que ha devenido un ejercicio intelectual de textos sobre textos (una filosofía «rumiante»[142]), de una hermenéutica intertextual que ya no toca tierra. La exigencia académica de Occidente de que uno no puede pronunciarse sobre lo que pasa y lo que se esconde, sin referirse a toda la historia eficiente de las ideas, es decir: inflando el aparato crítico de tal manera que éste se impone sobre la originalidad, este rasgo no es en absoluto universalizable o globalizable. El quehacer filosófico no se rige por los criterios de la textualidad y referencialidad intertextual, como también demuestran ejemplos de la misma tradición occidental (Sócrates por ejemplo). La filosofía andina es, ante todo, una filosofía vivencial de primera mano, sin recurrir a textos y autores/as, en contacto directo con la realidad multifacética vivida y pensada por las mujeres y los varones de los Andes. Esta crítica pone en tela de juicio los estándares académicos occidentales, impuestos a las instituciones de enseñanza superior en todo el mundo.[143]

g) Y por fin, la filosofía andina revela el carácter intercultural y multiétnico de la misma tradición filosófica de Occidente. Lo que parece ser un bloque monolítico y homogéneo –»la» Filosofía Occidental con mayúscula– en realidad es el resultado de una pugna histórica de corrientes con rasgos culturales muy distintos (semitas, árabes, egipcios, celtas, germánicos, etc.), una historia del olvido y de la supresión, una historia de los vencedores y de las ideas vencedoras. La filosofía andina asume, por su misma condición marginal y marginalizada, la opción por los nichos y fisuras de la razón, por las ideas consideradas «impensables» y por una inclusión de lo que no parece tener «dignidad» académica.

5. Implicaciones para la teología y su transformación

Para la teología, el «ginosofismo andino» plantea una serie de cuestiones muy profundas, tanto a nivel de la teología en sentido estricto (concepción e imagen de lo divino) como a nivel de la cristología, soteriología, pneumatología, antropología y escatología. Ni hablar de las consecuencias para la institucionalidad eclesial, los ministerios y carismas, la pastoral y la educación teológica. No voy a profundizar estos aspectos en esta oportunidad, porque hay otros y otras que lo pueden hacer con más competencia, y además es un vasto campo aún no cultivado.

Lo que sí me parece preciso diseñar en forma de esbozo, son las implicaciones que tiene la transformación intercultural y de género de la filosofía para el quehacer teológico y sus contenidos. Una hermenéutica «diatópica»[144] entre la tradición occidental dominante y –por

---

[142] Véase nota al pie 112.

[143] Entre estos estándares académicos occidentales, pero universalizados, podemos mencionar: la textualidad del debate; las fuentes textuales; la referencia a la autoría individual; textos en idiomas considerados «modernos», con una tendencia al inglés como *lingua franca*; la discursividad del argumento; la compartimentalización del saber en «disciplinas»; el predominio del saber cognoscitivo y tecnocrático; la mercantibilidad del saber; la descontextualización del saber; la titulación academicista.

[144] Para la «traducción» intercultural de conceptos, Raimon Panikkar plantea la necesidad de una «hermenéutica diatópica» (Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid:

ejemplo- la sabiduría andina en la teología cristiana, nos plantea una serie de interrogantes que parcialmente tienen que ver con el trasfondo filosófico –o pachasófico- correspondiente. A manera de ejemplos, voy a mencionar algunos retos para una teología intercultural y genéricamente transformada:

a) Habrá que replantear el concepto de la «trascendencia» de Dios y de lo divino, dentro de un paradigma filosófico que tiene como axioma fundante la relacionalidad de todo. El concepto occidental de «trascendencia» (mutado epistemológicamente en «trascendentalidad») revela un paradigma dicotómico, dualista y maniqueo, además de androcéntrico y patriarcal (no es por casualidad que se considera al «Padre» trascendente). Los muchos padres ausentes en las sociedades latinas (y no-latinas) coinciden con la concepción de «Dios Padre trascendente» e inalcanzable, separado del mundo por un abismo ontológico y espiritual. Habrá que des-ontologizar la categoría de la «trascendencia» (que no es un *theologumenon* bíblico) y re-etizarla en el sentido de la «alteridad» complementaria y relacionadora.[145]

b) Es preciso deconstruir el androcentrismo presente en las concepciones cristianas dominantes de la divinidad e incluir la complementariedad «sexuada». No es suficiente reemplazar «Dios Padre» por «Dios Madre y Padre» (aunque es un inicio prometedor), sino hay que reformular los atributos divinos, los que fueron acuñados por la filosofía y teología occidentales, en clave intercultural y de género. La «absolutez» se vuelve «relacionalidad», la «omnipotencia» se convierte en «cuidado integral», la «eternidad» en «articulación cósmica», la «omnisciencia» en «justicia cósmica», la «trascendencia» en «*chakana* (puente)[146] inmanente», y la «trinidad» en «reciprocidad y complementariedad».[147]

c) La noción teológica de la «creación» tendría que entenderse en un sentido no-dualista y dinámico. Dios en el mundo andino y en una acepción más ginosófica es el «jardinero cósmico», la energía y fuerza que mantiene y reestablece el orden cósmico, el o la cuidante de la red de relaciones. Más que creador que «saca de la nada» al universo[148], es el ordenador inmanente, la fuerza vital cósmica, el y la garante de que haya vida para todas y todos, y también para la naturaleza. Una teología de la creación intercultural y sensible a la perspectiva de género enfatiza el aspecto ecosófico del universo, sin crear un abismo entre la naturaleza humana y la no-humana.

Trotta; 46). La hermenéutica diatópica sólo puede realizarse dentro de la «lógica» del diálogo intercultural que oscila de un lugar *(topos)* a otro, o más precisamente: de una persona (con una cierta cultura y «racionalidad») a otra persona (con otra cultura y «racionalidad»).

[145] Emmanuel Lévinas ha planteado esta transformación en sus obras (por ejemplo en: *Totalidad e Infinito*).

[146] El término (aimara-quechua) *chakana* se refiere a todo tipo de «transición» y «articulación» entre niveles, aspectos y regiones. Significa literalmente «puente», y es usado para la Cruz del Sur, con tal que el símbolo cristiano de la Cruz es una *chakana* importante.

[147] Hay que insistir en esta ocasión en el hecho de que gran parte de la terminología teológica occidental no tiene sustento bíblico, sino que proviene de la conceptualización filosófica. La tradición semita de la Sagrada Escritura no habla de la «omnisciencia», «absolutez», «eternidad» o «trascendencia» divina. De este modo, una deshelenización de la teología dominante coincide con una recontextualización bíblica e indígena no-occidental.

[148] Nuevamente se nota una convergencia entre el paradigma bíblico-semita y andino: los relatos (míticos) de *Génesis* no hablan de una *creatio ex nihilo*, sino de un ordenamiento del universo desde un desorden o caos *(tohuwabohu)* primordial. Esta fuerza divina ordenadora «creativa» original se refleja también en toda la Historia de la Salvación.

d) Esto tiene repercusiones en la soteriología: la salvación o redención no se limita a los seres humanos, sino que incluye todos los aspectos y niveles del cosmos *(apokatástasis)*[149]. Habrá que superar concepciones antropomórficas y androcéntricas de «sacrificio», de «restitución», de «justificación» y reemplazarlas por concepciones más ginosóficas y cosmocéntricas, tal como «equilibrio», «armonía», «restablecimiento de la red de relaciones», «articulación» y «síntesis». Todo tipo de exclusividad –desde la «predestinación» hasta la «salvación individual del alma»- queda lejos de una teología verdaderamente intercultural y sensible a la perspectiva de género.

e) Esto a su vez presupone una antropología teológica incluyente e integral. Habrá que superar, una vez para todas, al dualismo antropológico platónico y maniqueo, heredado por generaciones de teólogos occidentales y occidentalizados e introducido como una doctrina netamente cristiana. Ni el mundo semita ni las muchas culturas indígenas hablan de una «separación de cuerpo y alma» y del menosprecio por lo corpóreo. Sólo una integración armoniosa de la corporeidad en las mismas concepciones antropológicas y soteriológicas permitirá una superación de dos mil años de desprecio por la mujer, la sexualidad, la sensibilidad, las emociones y el sufrimiento físico de mujeres y varones. En la tradición occidental, la filosofía y teología vienen identificando el «pecado» y la «caída» con características asociadas a la feminidad (seducción; pasión; emocionalidad; sentimientos; etc.), y la «salvación» y «restitución» con características asociadas a la masculinidad (razón; disciplina; justificación; sacrificio; etc.). Una antropología teológica sensible a la cuestión de género tiene que superar estos antiguos esquemas y moldes, para una liberación de mujer y varón de sus cárceles y mutilaciones.

f) Una cristología en la perspectiva intercultural y de género tendría que despojar a Jesús de los rasgos patriarcales («la salvación se nos viene a través de un varón») y metafísicos («hipóstasis»; «persona»). Jesucristo en el mundo andino es la *chakana* principal, el puente cósmico que articula todo, en una red de relaciones armoniosas.[150] Tiene rostro masculino (los *apus* o *achachilas*)[151] y femenino (la *pachamama*). Sólo como principio complementario y «sexuado» puede ser fuente de vida y su cuidador/a. Su liberación consiste en la articulación de niveles y ámbitos de la vida que han sido desarticulados, separados y marginalizados, sea por obra de una lógica exclusivamente mercantil o la explotación del ser humano por el ser humano, el asalto generalizado a la casa común de la naturaleza por unos cuantos, o sea por la imposición de valores «viriles» sobre los valores «femeninos».

g) Una pneumatología en perspectiva intercultural y de género apunta a una teología pluralista de las religiones, basada en las muchas y diversas manifestaciones del Espíritu divino, en culturas y religiones, como aliento de vida y cariño femenino, como sabiduría indígena (en muchas culturas, la «sabiduría» es femenina) y cuidado del ecosistema. Una perspectiva pneumocéntrica del diálogo interreligioso abre nuevos caminos, más allá de

---

[149] La verdadera redención o salvación consiste en la plena «restitución» y «recapitulación» *(apokatástasis)* del orden cósmico de la relacionalidad del todo, distorsionado por las múltiples infracciones de tipo ético (lo que la teología cristiana llama «pecado original»).
[150] Véase: Estermann, Josef (1995). «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nro. 49-50-51. 31-60; Ídem (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.
[151] *Apu* en quechua o *achachila* en aimara, es la deidad protectora y tutelar de las comunidades autóctonas andinas, ubicadas en las puntas de los cerros más cercanos. En el caso de los nevados, se trata de *apus* o *achachilas* de mayor importancia. Se supone que estos espíritus protectores simbolizan la presencia de los ancestros que se han transformado en un largo proceso de «alma» en divinidad protectora.

las doctrinas eminentemente androcéntricas y masculinas (doctrinas son para disciplinar), más allá de la domesticación de las espiritualidades autóctonas y corporales. El mundo andino ofrece una variedad impresionante de teo- e hierofanías, de manifestaciones de lo espiritual (*uywiri, nuna, apu, achachila, ajayu, qamasa,* etc.)[152] que no se contrapone a lo material o corpóreo, sino que lo transforma.

h) Una escatología en clave intercultural y de género, por fin, insistiría en la deconstrucción de la progresividad, unidireccionalidad y linealidad del tiempo y de la historia como lugar y campo de la realización del Reino. El mundo andino replantea la antigua idea de la *apocatástasis* del universo, de la recapitulación integral del orden cósmico, a través de una serie de *pachakuti* (revoluciones cósmicas).[153] La idea de la «armonía cósmica», del equilibrio relacional en todos niveles y aspectos, impide todo tipo de exclusión sociopolítica, económica, pero también cultural y religiosa. Las escatologías neoliberales son escenarios catastróficos de exclusión de las mayorías y de un mundo hedonista para unos pocos elegidos; si no queremos caer en este «camino único», tenemos que dejar categorías de «predestinación», «selección», «teologías de la prosperidad», «teologías apocalípticas», «escatologías dicotómicas» (cielo e infierno) y, en general, escatologías excluyentes. El *theologumenon* de la «resurrección de la carne» del credo apostólico tiene un potencial intercultural e incluyente aún no suficientemente profundizado.

6. A manera de conclusión: una nueva teología para otro mundo posible

Los mencionados dos grandes desafíos para las teologías contextuales en todo el mundo, es decir: la **deshelenización radical** del marco conceptual y filosófico, por un lado, y la **deconstrucción del androcentrismo** vigente en gran parte de las teologías clásicas provenientes de Occidente, por otro lado, tienen que ver íntimamente con el afán de plantear alternativas al modelo único de una globalización en clave capitalista y monocultural. Las propuestas altermundialistas («otro mundo es posible») descansan justamente sobre el presupuesto de una transformación intercultural y de género del paradigma dominante y de sus axiomas filosóficos y teológicos.

La teología clásica de Occidente que sigue teniendo una repercusión innegable en el quehacer teológico en las casas de formación teológica en América Latina y el Caribe, ha sido un aliado fiel de los proyectos monoculturales, monoreligiosos y excluyentes del poder económico, político, tecnológico y cultural dominante. Hasta en las tesis civilizatorias de Samuel Huntington y de las «teologías del mercado», los muchos dualismos y las hondas dicotomías filosóficos de Occidente tienen una vigencia aún no cuestionada; el modelo civilizatorio occidental siempre es identificado, sin mayores reparos, con el cristianismo y su potencial globalizador.

Si bien es cierto que la Teología de la Liberación latinoamericana ha cuestionado de manera contundente esta alianza blasfema del Dólar con Dios *(in God we trust),* aún no ha llevado a cabo de manera coherente y consistente las tareas señaladas de la deshelenización y

---

[152] Todos estos términos (en aimara y quechua) se refieren a ciertos tipos de espíritus (benévolos), con sus *topos* y función específicos en la vida de las y los indígenas andinos/as.
[153] *Pachakuti* (aimara-quechua) significa literalmente «vuelta de la *pacha*», es decir: una vuelta de todo lo que existe, del (des-)orden actual, del mundo venidero. Este «cataclismo cósmico» pone fin a un ciclo histórico (a veces estimado de unos 500 años), para dar lugar al surgimiento de un nuevo orden; la razón de un *pachakuti* es la distorsión del equilibrio cósmico y la desarmonía creciente entre los actores en la red de relaciones.

de la deconstrucción del androcentrismo. Recién el enfoque intercultural, articulado con la perspectiva de género, es capaz de «revelar» y deshacer los mitos fundantes de una teología y filosofía que sostienen que el mundo real es el único mundo posible. La filosofía andina es una voz del «otro» y de la «otra», el espejo de «otra» filosofía y teología, para irrumpir en el metarrelato único y estéril del progreso ilimitado y de la «mano invisible» del mercado que viene acallando la voz crítica y a la vez profética de nuestros pueblos indígenas: «otro mundo es posible». Un mundo en el que quepan todas y todos, y también la naturaleza.

7. «Religión»: un concepto ambiguo y culturalmente determinado

Hablando de la relación entre «desarrollo» y «religión», no sólo están en debate los dos conceptos involucrados, pero sobre todo los estereotipos, prejuicios y esquemas mentales que influyen determinadamente en la percepción del otro lado del debate.

1. Del «espléndido aislamiento» …

Desde la creación de los departamentos de Cooperación Internacional de los diferentes países industrializados y las agencias de cooperación privada (ONGs) en los años sesenta del siglo pasado, el factor «religión» ha sido evitado olímpicamente, a excepción de las agencias con un trasfondo religioso explícito. Esta actitud de «espléndido asilamiento» *(splendid isolation)* de las agencias de la Cooperación Internacional (sea gubernamental o sea non-gubernamental) respecto al campo religioso se debe a diferentes factores:

- El rol conservador y antimoderno que han jugado la mayoría de las religiones y creencias en el pasado. Se consideraba a la religión como obstáculo más que motor del desarrollo de los pueblos, en el sentido de que supuestamente defiendan posiciones arcaicas, patriarcales, retrógradas y tradicionales.
- La ambivalencia de lo religioso en relación con el campo «mundano» del desarrollo humano, de los mismos derechos humanos, de lo económico y político, debido a concepciones escapistas y dualistas de una escatología de ultratumba y de un juicio negativo sobre este mundo «terrenal».
- Experiencias de abuso de lo religioso por ciertas religiones y denominaciones para fines proselitistas, en el sentido de que ciertas religiones, denominaciones o «sectas» hacen «lucro religioso» de sus proyectos de desarrollo, condicionando la ayuda a la adhesión a su credo e institución.
- La presuposición positivista y cienticista, en parte también marxista y tecnicista, de que las religiones no tuvieran cabida en una sociedad plenamente moderna e industrializada, sino que desaparecieran de por sí solas, una vez resueltos los grandes problemas de la humanidad. Esta teoría ilustrista de la paulatina extinción de las religiones muchas veces ha ido de la mano con su sustitución por la nueva «religión» civil del progreso, de la abundancia y del crecimiento económico.

2. …a un diálogo respetuoso

A raíz de unos factores coyunturales, en los últimos diez a quince años, las agencias de la Cooperación Internacional para el desarrollo vienen revisando poco a poco estos presupuestos y estereotipos:

- La Teología de la Liberación –tanto latinoamericana como africana y asiática- viene resaltando el rol imprescindible de la religión en la tarea liberadora e incluyente, para encontrarse con las agencias de desarrollo y el rol de los Estados en la construcción de sociedades más equitativas, justas y humanas.
- Con el quinto Centenario de la Conquista en América, se hace visible cada vez más una religiosidad y espiritualidad que no fue percibida por la gran mayoría de las y los agentes

del desarrollo, una religiosidad que no cabe en ninguna religión tradicionalmente establecida.

- El avance y crecimiento de los llamados «Nuevos Movimientos Religiosos» (a veces tildados de «sectas»), tal como las iglesias pentecostales, carismáticas, adventistas y otras, ha hecho necesaria una revisión de las concepciones sobre «religión» en general y de su relación con el campo de desarrollo, en especial.
- El avance del islam en Europa, debido a los crecientes flujos migratorios, ha planteado un nuevo desafío a una sociedad secularizada y en gran parte a-religiosa. La sociedad europea y norteamericana moderna toma nota de que el factor religioso no puede ser privatizado ni erradicado por completo (una reivindicación de la Ilustración).
- A raíz de los atentados en diferentes partes del mundo (a partir de 2001) por personas con motivación religiosa supuestamente fundamentalista, crece el interés tanto por el rol y la función de la religión en las cuestiones de pobreza, desigualdad, derechos humanos, visiones de la sociedad, etc. como también por la «culturalidad» y de la «carga civilizatoria» de los proyectos de desarrollo.
- El renacimiento y resurgimiento de lo espiritual, religioso y de corrientes como el *New Age* (Nueva Era) en las sociedades (pos-) modernas del Norte hace necesario incorporar elementos «suaves» (no-técnicos) en los proyectos de desarrollo, tomando en cuenta concepciones holísticas y religiosas de lo que es «desarrollo».

A partir del inicio del nuevo milenio, varios departamentos de la Cooperación Internacional de países europeos han puesto en sus agendas el tema de la «religión», como un asunto importante para tratar y trabajar. Desde entonces, existe un proceso cada vez más intenso de llevar un diálogo abierto y respetuoso entre agencias de desarrollo por una parte y actores/as institucionales e individuales del campo religioso, por otra parte.

Si bien es cierto que el islam haya sido favorecido como interlocutor principal de la Cooperación Internacional y de varias ONGs de desarrollo, para avanzar en el debate sobre la «universalidad» o contextualidad de los Derechos Humanos, existen también iniciativas que se orientan hacia el campo menos estructurado de una nueva espiritualidad, de nuevas iglesias cristianas y de las religiones indígenas y ancestrales de los pueblos.

3. Deconstrucción intercultural de la concepción dominante de «religión»

Las concepciones manejadas por las y los agentes de la Cooperación Internacional, por las ONGs e incluso por los gobiernos de Estados soberanos, reflejan aún el eurocentrismo (u occidentocentrismo) de las Ciencias de la Religión clásicas del siglo XIX y XX. Por una parte, se maneja una concepción demasiadamente esquemática y monocultural de la «religión», heredada del debate ilustrista sobre la autonomía de la persona humana y el carácter alienante e ideológico de lo religioso. Por otra parte, se sigue manejando una concepción muy institucional y doctrinal (ortodoxa) de lo que es y debe ser una cierta «religión» (sobre todo en sentido de «iglesia»).

Urge una deconstrucción intercultural de la «religión», porque los parámetros clásicos de las Ciencias de la Religión y los esquemas mentales y los prejuicios todavía presentes en ciertas organizaciones de la Cooperación Internacional no reflejan la diversidad y complejidad contemporáneas del campo religioso y de sus manifestaciones.

- En primer lugar, la concepción dominante de «religión» tiene como referencia principal la existencia o vigencia de ciertas «religiones universales» establecidas e institucionalizadas. En las Ciencias de la Religión se hablaba hasta hace poco de «religiones altas» *(Hochreligionen)*, un juicio de valor inaceptable que refleja un punto de vista eurocéntrico. Esta postura se articulaba a menudo con la suposición de que el monoteísmo (cristiano) fuera el punto evolutivo más avanzado de lo religioso, con tal de que las llamadas religiones «politeístas» y (peor) «animistas» y «naturales» fueran relegadas a un segundo o tercer lugar.
- En segundo lugar, se refería normalmente a religiones como un conjunto de elementos doctrinales, rituales e institucionales, bien identificados y separables de los mismos elementos de otras tradiciones religiosas. En los últimos años, estamos presenciando una nueva «sincretización» en el campo religioso, juntamente con una «fundamentalización» de creencias y prácticas religiosas. Las dos tendencias –aunque parezcan contradictorias- son las dos caras de la misma moneda y reflejan el proceso avanzado de «globalización» cultural y económica.
- En tercer lugar, el campo religioso contemporáneo se caracteriza por una diversificación de las experiencias y manifestaciones, en el sentido de una «religión de parches» en la que se juntan elementos de tradiciones religiones muy distintas. Este «eclecticismo» religioso conlleva una cierta «religión *light*» que prescinde de una doctrina definida, instituciones establecidas, normas determinadas y representantes visibles.
- En cuarto lugar, hay un resurgimiento de religiones ancestrales invisibilizadas durante mucho tiempo, de un supuesto «paganismo» dentro y al margen de religiones clásicas, pero también de disidencias religiosas pentecostales y carismáticas por un lado, conservadoras y tradicionalistas por otro. Existen innumerables formas de «doble fidelidad» o «bireligiosidad» (sinoiquismo), de hibridad religiosa, de sincretismos y eclecticismos, de religiosidad civil y de esoterismos, de oscurantismos y ocultismos.

4. Religión, religiosidad, espiritualidad, cosmovisión, etc.

Hablar de «religión» a secas, ya no permite describir ni apreciar todo el panorama religioso con que organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales de desarrollo tienen que ver en sus actividades.

Desde el Norte (Europa y Norteamérica), hay una cierta tendencia para favorecer el término de «espiritualidad» sobre el de «religión». Espiritualidad está de moda y recoge bien el espíritu posmoderno de la «Nueva Era», precursora de una convergencia cósmica de las distintas espiritualidades, cosmovisiones y modelos de vida, más allá de las posiciones (poco flexibles) de las religiones históricas.

Por otro lado, también existe la tendencia de ya no hablar de «religiones» como tales, sino de «religiosidades», es decir: de maneras culturales y colectivas de percibir, representar y vivir la relación con lo sagrado, si que ello no implique la adhesión completa a una religión establecida. Debido al hecho de que se tiende a llamar a las religiones ancestrales «religiosidades», hay que cuestionar esta estrategia como un intento (inconsciente) de diferenciar y separar nuevamente (como en el periodo clásico de las Ciencias de la Religión) dos clases de expresión religiosa: «religiones» y «religiosidades».

Lo mismo ocurre con el uso inflacionario del término «cosmovisión» que se viene usando para cualquier conjunto de creencias, modelos de vida, rituales y «universos» religiosos. De la misma manera, se lo podría aplicar a las posturas filosóficas, esotéricas y ocultistas.

Finalmente, hay que mencionar el surgimiento y la literatura abundante sobre el fenómeno de la «religión civil» que abre aparentemente un panorama mucho más amplio para el campo religioso, incluyendo inclusive a las propias ideologías de «desarrollo» como manifestaciones religiosas (como ocurre con el llamado «desarrollismo», la exaltación del progreso, del crecimiento económico, etc.).

Es imposible proponer una definición más o menos acertada de los términos mencionados, y menos aún del término central de «religión». Recién en y a través del diálogo intercultural, se puede llegar a unas definiciones provisionales de trabajo. Sin embargo, habrá que dejar atrás definiciones monoculturales y culturo-céntricas (hoy todavía en su gran mayoría eurocéntricas).

«Religión» implica tanto religiones establecidas a nivel planetario como religiones locales, religiones doctrinales e institucionales como religiones de baja intensidad doctrinal y poco o nada institucionalizadas, prácticas espirituales y sapienciales, cosmovisiones indígenas, sincretismos antiguos y nuevos, propuestas pentecostales y carismáticas, expresiones de la religión civil de un pueblo y una sociedad.

Finalmente, habrá que tomar muy en serio la ambigüedad inherente a cualquier sistema religioso, ambigüedad que puede inclinarse a fomentar más vida, igualdad y bienestar, o justamente contribuir a más muerte, desigualdad y pobreza. Un verdadero diálogo intercultural e interreligioso siempre es crítico y autocrítico, y de la misma forma es el incipiente diálogo entre «religión» y «desarrollo».

5. Aportes del campo religioso a las agencias de desarrollo

En el caso de los Andes, los pueblos son eminentemente religiosos (en Bolivia, un 98 % se declararon creyentes en una Encuesta de 2001). Aunque muchas personas perteneces a una que otra iglesia de tradición cristiana, un gran porcentaje practica tradiciones y rituales religiosos ancestrales, sea en forma paralela y sea integrados a la religión dominante. Las perspectivas y concepciones de «desarrollo», «progreso» y «bienestar» están estrechamente vinculadas con ideas y formas religiosas de concebir la realidad.

La religiosidad andina es incluyente y se fundamenta en el principio de relacionalidad como parámetro rector de todo actuar, concebir y producir. Por lo tanto, cada proyecto de «desarrollo» –por más técnico que fuera- tiene que partir de este hecho, es decir: tiene que tomar en cuenta la religiosidad como un eje transversal. Prescindiendo de ello, los proyectos de desarrollo no tendrán ni sustentabilidad ni sostenibilidad, porque no serán asumidos como propios y rechazados como incompatibles con su universo religioso.

Hay actores/as explícitamente religiosos que han incursionado en el campo de la Promoción Humana y el Desarrollo en general, en base a unos lineamientos teológicos (Teología de la Prosperidad) y pastorales (Doctrina Social de la Iglesia). No siempre tienen respeto por los valores y normas de una religiosidad y cultura ancestrales, sino que imponen un «desarrollo» en clave exógena y culturalmente alienante.

El diálogo con el campo religioso (que a la vez es lo cultural) en los Andes servirá para afinar las mismas concepciones autóctonas de «desarrollo», «progreso» y «modernidad», pero

también para detectar rasgos deshumanizantes en las mismas religiones y culturales ancestrales. En muchas ocasiones, se trata de un verdadero diálogo intercultural e interreligioso, con el tema del «desarrollo» como bisagra y potenciador de por medio. Limitando este diálogo al intercambio entre las iglesias establecidas y las agencias de desarrollo, es limitarse a un diálogo intra-cultural.

8. Laicidad y secularización en clave intercultural y de género

La cuestión de un «Estado laico» que se ha puesto de mucha actualidad política y teológica en el contexto boliviano actual, refleja un debate que tiene su trasfondo paradigmático y civilizatorio en la Ilustración europea. El contexto político de aquel debate y de las luchas posteriores, sobre todo en y a través de la Revolución Francesa, muestra, por un lado, una tendencia claramente anticlerical e incluso laicista, en el sentido de una secularización absoluta de la sociedad, y por otro lado el afán de los individuos, de la sociedad civil y de las instituciones estatales de emanciparse de la tutela de la Iglesia Católica, y en menor medida de las demás iglesias cristianas.

Al trasplantarse el debate al continente latinoamericano, y en especial al ámbito cultural andino, las concepciones involucradas, las teorías y las luchas sufren un proceso de recontextualización que no siempre se toma en cuenta en los debates actuales. Urge entonces una precisión de los conceptos, un abordaje intercultural y de género de estos y un debate que toma en cuenta el contexto sincrético andino.

1. «Laicidad»: un concepto espinoso

Es de conocimiento general que el término español (y de otros idiomas indogermánicos) «laico» y «laica» proviene del griego *λαϊκός (laikós),* «alguien del pueblo», lo que viene de la raíz *λαός (laós),* «pueblo», pero que aparece como tal por primera vez en un contexto cristiano. El trasfondo religioso, sin embargo, se remonta a la Biblia Hebrea que hace una distinción entre la «clase sacerdotal» (los «Hijos de Levi» o los levitas) que saben leer e interpretar la *Torah*, y la gran masa de las y los «ignorantes» que no saber ni leer ni escribir y quienes participan de manera pasiva en los cultos religiosos. Sin embargo, en hebreo no existe palabra alguna equivalente al griego *laikós*.

El concepto «laico/a» se convertía, bajo las teologías patrísticas, rápidamente en una categoría polémica y peyorativa. Se lo contraponía al «clero», término que se deriva de la palabra griega *κληρος* (*kléros*: «fortuna», o metafóricamente, «herencia»).[154] En esta misma terminología, ya se vislumbra la lucha posterior por la «secularización» de los bienes

[154] Según San Clemente Romano, el «laico» se define en forma negativa por el «sumo sacerdote»: «Por tanto, los que hacen sus ofrendas en los tiempos ordenados son aceptados y bienaventurados, y siguiendo las ordenaciones del Señor no cometen pecado. Porque el sumo sacerdote tiene sus peculiares funciones asignadas a él; los levitas tienen encomendados sus propios servicios, mientras que el simple laico *(laikos anthropos)* está sometido a los preceptos del laico. Hermanos, procuremos agradar a Dios, cada uno en su propio puesto, manteniéndonos en buena conciencia, sin traspasar las normas establecidas de su liturgia, con toda reverencia» (Didajé 41s.).
Históricamente, haciendo un recuento de la historia del pensamiento occidental, el espíritu laico comenzó a gestarse desde fines del siglo V de nuestra era, el dualismo ya iniciado por Agustín de Hipona y algunos cristianos de la patrística, planteaba dos tipos de ordenes: los intereses espirituales y de salvación eterna resguardados por la organización clerical y los intereses temporales o seculares que correspondían a las autoridades civiles y seculares. Dicha concepción fue autorizada por el papa Gelasio I y se denomina «doctrina de las dos espadas» o de las dos autoridades, aceptada en la primera parte de la edad media. Si bien es cierto, que Agustín de Hipona jamás acuñó el concepto de laicidad ni se asumió como tal, en su obra «La Ciudad de Dios» marcó distancias significativas entre los gobiernos civiles y el gobierno de Dios «la iglesia cristiana», esta última, considerada la única sociedad realmente perfecta y por tanto superior al estado civil. Dicha distinción marcará el inicio de la dualidad entre ambos gobiernos y señalará la necesidad de la lucha por su autonomía y su definición de no sometimiento la una a la otra.

eclesiásticos y por la implementación del celibato obligatorio en la Iglesia Católica, para frenar la herencia de bienes eclesiásticos a la estirpe de los clérigos.[155] La «fortuna» o el «clero» se vienen imponiendo en oposición a las y los representantes del «pueblo» que no poseen ni bienes ni conocimiento, que son ignorantes, analfabetas y además súbditos de los «afortunados».

En la Iglesia Católica, el término «laico/a» viene usándose como contra-concepto a la vida «sagrada» de los clérigos y las y los religiosos/as. Como la formación y educación teológica era monopolizada hasta hace poco por la clase sacerdotal, el término «laico/a» fue y sigue siendo usado en el sentido de «no-profesional», de «ignorante», «no-entendido», lo que repercute en ciertos idiomas inclusive en el ámbito no-religioso. Una persona «laica» es una persona que no domina el oficio, que es un *amateur*, en oposición al profesional. Una teóloga o un teólogo «laico» viene siendo un o una profesional de segunda clase, a pesar de haber pasado por una formación teológica de igual o mayor nivel que las y los teólogos/as «consagrados/as».

Si bien es cierto que el Concilio Vaticano II ha rescatado el significado «popular» y general del término «laico/a», referente al Pueblo de Dios de las y los creyentes y al «sacerdocio universal» *(Lumen Gentium)*, sin embargo insiste en la separación entre dos clases o grupos de fieles y sus respectivos ámbitos de compromiso: las y los «laicos/as» que tienen como terreno de actuación lo «mundano» de la política, economía y cultura, y los/as «consagrados/as» (sacerdotes, religiosos y religiosas) a quienes compete lo «sagrado» y lo «ultramundano». Esta separación tiene raíces (neo-) platónicas y agustinianas (San Agustín), además de reminiscencias de la Biblia Hebrea.

Hoy día, la terminología referente a lo «laico» padece de muchas ambigüedades. Según las denominaciones eclesiales y las religiones, se suele preferir muchas veces una terminología que se remonta a la familia lingüística del latín *saeculum* (secular, seglar, secularización), o a la del griego *laikós* (laico, laicidad, laicismo, laical). Mientras que en los idiomas romanos se imponía poco a poco la segunda opción («Estado laico»; «laicidad», «laicismo»), en los idiomas germánicos viene usándose la primera opción («Estado secular», «secularidad», «secularismo»).

Como sabemos, la palabra latina *saeculum* significa simplemente «era» o «siglo» (ahí la raíz latina todavía aparece), pero viene usándose desde la época patrística en oposición a lo «eterno», «duradero» e «inmutable». Por lo que lo «secular» viene siendo lo «temporal», lo «mundano», es decir: «este mundo pasajero y finito», en contraposición al «mundo eterno de lo divino». La palabra española «seglar» (derivado de «secular») se usa en la Iglesia Católica exclusivamente para las personas que no pertenecen a una orden religiosa, incluyendo a los clérigos «diocesanos» (diáconos, sacerdotes, obispos). Aquí tenemos una cierta ambigüedad: las extensiones de los términos «laico/a» y «seglar» en la Iglesia Católica no coinciden. Hay personas «seglares» que no son «laicas» (los clérigos que no pertenecen a una orden

[155] Hasta el siglo IV no se empezó a plantear restringir la sexualidad de los clérigos, y esto, sólo para cortar los excesos y abusos que se cometían: clérigos con mujeres y concubinas, con numerosos hijos que en casos suponía un malgasto del patrimonio eclesiástico. El famoso Concilio de Elvira, al que tanto se alude como primera norma para exigir el celibato, en realidad fue un concilio local, celebrado el año 300 cerca de la actual Granada, en el que participaron 17 obispos (sólo ellos tenían voto) y 24 presbíteros. Varios concilios locales y regionales (no había el centralismo de Roma que hay ahora) insistieron en exigir que los clérigos se abstuvieran de sus mujeres y de engendrar hijos. Pero parece que con poco éxito, pues durante varios siglos después se siguen haciendo los mismos llamamientos. El concilio de Letrán, en 1123, ratificó la ley del celibato como una medida disciplinaria, y no un concepto teológico.

religiosa); el término «seglar» es más amplio que el término «laico/a» y viene a ser un sinónimo de «civil» o «profano» («matrimonio seglar»).

A partir de la Ilustración europea, el proceso de «secularización» (no tanto de «laización» que se usa normalmente para la transición de la educación confesional a la educación pública estatal o fiscal) adquiere un carácter polémico, militante e ideológico, sobre todo en articulación con las reivindicaciones de la Revolución Francesa y su lucha contra todo tipo de poder monárquico, incluyendo el eclesiástico o «sagrado» (clericalismo). Pero desde un punto de vista teológico, la «secularización» es un fenómeno que tiene sus raíces en la misma tradición semita bíblica y tiene que ver con la «demitologización» (Bultmann) del mundo, del cosmos y de todo creado considerado «divino» y «sagrado». No existe nada que fuera divino o sagrado, salvo Dios.

La «secularización» en sentido más político e institucional es el proceso que experimentan las sociedades a partir del momento en que la religión y sus instituciones pierden influencia sobre ellas. Con la «secularización», lo sagrado cede el paso a lo profano, y lo «religioso» se convierte en «secular». Proceso por el cual la religión institucional va perdiendo influencia en la sociedad, de modo que otras esferas del saber van ocupando su lugar. La secularización implica una «mundanización» (sin querer dar a esta palabra ningún sentido peyorativo) de la religión y de la sociedad, y sigue siendo también un tema de interés filosófico, sobre todo a la hora de plantear las relaciones que debe haber entre la religión, la política y la ética.

«Secularización» es un término multifacético y tiene una serie de significados que no hay que perder de vista:

- El término ha servido para designar la pérdida de propiedades de la Iglesia y su paso a manos del Estado o de la sociedad civil.
- El término «secularización» también designó la progresiva independencia del poder político respecto al poder eclesiástico. En este sentido, «secular» equivale a «laico», es decir, a «no-confesional». Con la secularización, el Estado deja de ser confesional, se emancipa de cualquier tutela religiosa y se convierte en un «Estado laico».
- En un tercer sentido, «secularización» se refiere a la pérdida de influencia de la religión en la cultura. Si en alguna época estuvieron sometidas a la influencia de la iglesia, con la «secularización» la ciencia, la moral, el arte, la filosofía y la educación recobran su papel «profano», al margen de lo religioso.
- En cuarto lugar, la «secularización» designa la autonomía y emancipación de la sociedad en general y de sus instituciones (enseñanza, sanidad, asistencia social…) frente a las instituciones religiosas que, tradicionalmente, habían tenido mucho más peso.
- Finalmente, la «secularización» es una manera de hablar de la decadencia de las prácticas y creencias religiosas que se observa en las sociedades modernas, es decir: designa el proceso de lo que podríamos llamar el surgimiento de un «agnosticismo o ateísmo pragmático».

Sociedades que no han pasado por la «tormenta de la Ilustración europea» y por el *Feuerbach*[156] de la crítica de la religión, tal como las sociedades musulmanas y originarias,

[156] Ludovico Feuerbach, uno de los maestros intelectuales de Carlos Marx, desarrolló como teólogo una crítica de la religión, en el sentido de que el núcleo de cada religión es el ser humano, y lo divino resulta ser la proyección de las características humanas en un ser ilimitado, eterno y perfecto. Pero «Feuerbach»

entienden el proceso de la «secularización» a menudo en el último sentido mencionado como nocivo e irreligioso, equiparándolo con la implementación y realización de una sociedad «atea» o al menos «agnóstica», tal como propuso el positivismo en el siglo XIX.

Hay mucha gente, sobre todo representantes de un orden político premoderno, que usan los términos «secularización», «laicidad» y secularidad» como sinónimos de «secularismo» o «laicismo». Estos dos términos, tal como nos hace ver el sufijo «-ismo», tienen una carga ideológica y militante, polémica y fundamentalista. El trasfondo filosófico del «laicismo» o del «secularismo» político e ideológico es la crítica de la religión positivista que pretende reemplazar lo «religioso» y «sagrado» por lo «profano» y «científico» (cientificismo). Confundir o hacer equivalentes de manera consciente a «laicidad» con «laicismo», sería lo mismo como confundir la afirmación de hechos empíricos con el empirismo.

Desde un punto de vista teológico e histórico, tenemos que diferenciar claramente entre «secularidad» y «secularismo», o, como se suele decir en ámbitos hispanohablantes, entre «laicidad» y «laicismo». Esto es importante en el debate sobre el «Estado laico», porque no poca gente de iglesias –sobre todo de derecha, fundamentalista y neopentecostal- lo entiende en el sentido de un «laicismo», es decir: de una lucha oficial del Estado contra todo tipo de religiosidad e institucionalidad religiosa, como nos hacen entender algunas reacciones en Bolivia frente al proyecto de un «Estado laico»: Nos quieren hacer entender de que estamos frente a un Estado «ateo» y la «persecución» de las religiones y denominaciones eclesiales.[157]

2. Aportes desde la interculturalidad y la perspectiva de género

La idea de un «Estado laico» tiene sus raíces filosóficas y culturales en Occidente, en concreto en las teorías modernas sobre la soberanía estatal en los campos de la educación, las ciencias y el diseño de políticas. Entre las libertades individuales que figuran en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 figura la «libertad de culto», que se traduce también en el sentido de la libertad de establecer y organizar la vida religiosa, dentro de un organismo estatal.[158] Parece que la «laicidad» de los estados modernos van de la mano con la «libertad de culto»; el hecho de que un Estado no privilegie a ninguna religión o denominación –tal como lo hace un «Estado confesional» o incluso un «Estado teocrático»- significa a la vez que tampoco interviene en los asuntos religiosos de sus miembros y de las instituciones que se preocupan por la vida religiosa.

Sin embargo, el proceso de la «laización» en el sentido de la construcción de un «Estado laico» también va de la mano con una «individualización» de las expresiones y creencias religiosas, que inclusive llega a una «atomización» y un «*patchwork*» (obra de parches) religioso en las sociedades posmodernas. La tendencia de una «privatización» de lo religioso

---

aquí también quiere resaltar el significado literal: «riachuelo de fuego», es decir: la prueba de fuego a la que la teología y las religiones en Occidente tenían que someterse para pasar a la modernidad.

[157] Cuando el ex-Ministro de Educación, Félix Patzi, planteó la «descolonización» y la laicidad de la educación, desató una tormenta que mostró reacciones bastante raras: En Santa Cruz, sectores de la Iglesia Católica, de iglesias neo-pentecostales y de sectores de la ultraderecha salieron a la calle para advertir de la implementación de un Estado ateo, al igual que en Cuba. Se advirtió que el ateísmo y la irreligiosidad fueran las amenazas principales de los planteamientos de la «laicidad» en educación y política.

[158] El texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) dice textualmente: «ARTÍCULO 18.- Toda persona tiene derecho a la *libertad* de pensamiento, de conciencia y *de religión*; este derecho incluye la *libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia*.» [cursiva mío].

en los estados «laicos» no se debe, a mi parecer, al carácter «laico», sino al trasfondo civilizatorio que lo acompaña. Uno de los pocos estados «laicos» con población mayoritaria musulmana, Turquía, no ha sufrido los mismos efectos de la «secularización» e «individualización» de lo religioso, como ha sido el caso en la gran mayoría de los estados europeos.

Planteando el debate de un «Estado laico» en una perspectiva intercultural, habrá que estar muy consciente del significado de términos como «religión», «sagrado», «profano», «laico» y «laicidad» en el ambiente cultural andino en el que vivimos. En primer lugar, cabe advertir que para los pueblos originarios, tanto del ámbito andino como de otras regiones del planeta, la distinción clásica y científica entre lo «profano» y lo «sagrado» no existe, o por lo menos tiene otra acepción. Para el ser humano andino, todo es «religioso» en el sentido de «relacionado» con el misterio y las energías de la vida.[159]

Pero al mismo tiempo, la religiosidad y espiritualidad andinas son muy poco o nada institucionalizadas, lo que no viene a ser lo mismo de que sean «individualizadas» o hasta «privatizadas». Lo religioso en los Andes es un hecho colectivo, pero no institucional; por lo tanto, existen choques interculturales no solamente con las distintas iglesias establecidas, sino también con la manera individualizada de vivir la fe que proponen ciertas denominaciones. Respecto a la llamada «religión aimara» o «quechua», no existe magisterio ni *credo* ni institucionalidad formal; lo que existe son los especialistas rituales, lugares «sagrados» y una práctica colectiva «democrática» –o si prefieren «laical»- de lo religioso.[160]

Cuando nos toca la relación entre iglesia y Estado, núcleo duro del debate sobre la cuestión de un «Estado laico», la perspectiva intercultural nos indica que hay que ampliar este debate, porque para la óptica indígena u originaria, se trata de un debate intra-cultural o monocultural, entre dos instituciones o sectores que tienen «olor» a Occidente. Tanto la idea dominante de «Estado», como la de «iglesia» (o «denominación») reflejan una cosmovisión o filosofía occidental. Un debate realmente intercultural tendría que tomar en cuenta todas las relaciones entre lo «religioso» y lo «político», incluyendo las esferas de la economía, educación y ciencias (y no sólo lo institucional, jurídico y organizacional).

Urge una deconstrucción intercultural, tanto del concepto de «religión» como de «estado», pero también de «laicidad» y «profanidad», «secularidad» y «libertad de culto». Para los pueblos originarios, el punto polémico del debate no es la pérdida de privilegios de unas iglesias o la educación «laica», ni el reconocimiento de una u otra «iglesia» y su sostenimiento y protección por el Estado; éstas son las preocupaciones de las religiones y denominaciones establecidas, en especial de la iglesia Católica.[161] Lo que sí fuera necesario es la toma de conciencia de que en Bolivia siguen existiendo, al lado o debajo de las iglesias establecidas de tradición cristiana y de unas religiones no-cristianas igualmente exógenas (judaísmo, Islam, Bahaí etc.), tradiciones religiosas autóctonas ancestrales.

---

[159] Respecto al concepto andino de «religión, véase: Estermann, Josef (2002; 2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso en los Andes». En: *Estudios Aymaras. Serie 2*, vol. 66. 4-26. También en: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

[160] Véase: Marzal, Manuel (1983). *Balance de Estudios sobre Religión Andina 1920-1980*. Lima: PUCP.

[161] El artículo 3 de la Constitución Política boliviana del Estado (1994) dice textualmente: «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede».

El reconocimiento de la condición multireligiosa de Bolivia (y no solamente pluridenominacional) y de la necesidad de llevar adelante un diálogo interreligioso entre iguales (tal como se plantea un diálogo intercultural), éstos tendrían que ser planteamientos importantes en una Asamblea Constituyente con respecto al campo religioso boliviano. Sin embargo, la multireligiosidad o multiespritualidad no se traduce automáticamente en términos de «iglesias» o «movimientos religiosos», sino de entidades declaradas por Occidente como «profanas» o «civiles». Tal vez fuera mejor hablar de «espiritualidades» que de «religiones» andinas, aunque me temo que este término («espiritualidad») haya sido introducido nuevamente por Occidente, esta vez a través de los movimientos de la Nueva Era y del movimiento ecológico.

Son las mismas comunidades campesinas, los *ayllus* indígenas, las federaciones y los pueblos originarios que son los verdaderos portadores de la riqueza religiosa ancestral y su práctica ritual. Lo religioso se plasma de manera no separada en lo político, económico y cultural, de tal manera que las autoridades políticas muchas veces ejercen también la autoridad religiosa. No quiere decir que se trate de una suerte de «teocracia» a la manera del poder medieval y de un régimen islamista, sino que lo institucional es un paraguas para las expresiones, prácticas y universos simbólicos de lo religioso (en un sentido más estricto), cultural, económico y político.

Si la «laicidad» significa, básicamente, «separación de Estado e Iglesia» como instituciones y organismos autónomos, las concepciones originarias no-occidentales no se ven afectadas en absoluto. El cuerpo de resistencia consistiría en un «laicismo» o una «secularización» a ultranza, porque trasporta una ideología neopositivista, cienticista o post-religiosa de la sociedad, incompatible con el principio de inclusividad, relacionalidad y complementariedad andinas. La óptica intercultural no tiene reparos a un «Estado laico» en el sentido expuesto, pero sí tendría argumentos contundentes en contra de un «Estado secular» o «laicista» (en el sentido de «ateo»).

La crítica toca, en primer lugar, la monoculturalidad (o el etnocentrismo) del debate actual sobre la cuestión de la «laicidad», un asunto que se lleva a cabo dentro de una sola cultura o modelo civilizatorio. Llevado a un nivel intercultural e interreligioso, el mismo concepto de «laicidad» ya no tiene valor universal, ni menos cabida como equivalente a «profano», «secular» o «mundano». En perspectiva intercultural, lo «político» no es una esfera separada de lo «religioso», lo que no es lo mismo que decir que es tutelado por una religión o iglesia. La autonomía estatal respecto a lo «religioso» tiene que ver con institucionalidad y representatividad, pero no con lo religioso como tal.

En los últimos meses, se nota en Bolivia un incremento considerable de rituales y símbolos «religiosos» empleados por representantes del Estado, empezando con el cambio de mando presidencial en Tiwanaku, pasando por las ceremonias de *ch'allas* y *waxt'as* en el Palacio de Gobierno, y llegando a los rituales en el Congreso y la Asamblea Constituyente, cada último viernes del mes (reservados antes al culto al Sagrado Corazón de Jesús).[162] Sin embargo, no es lo mismo que una misa *Te Deum* en la Catedral, oficiada por el arzobispo o cardenal en ocasión de una fiesta patriótica. La diferencia de fondo está en el carácter institucional y representativo del último rito, y el carácter informal y colectivo del primero.

[162] Es interesante la superposición de un ritual autóctono andino sobre lo que en la tradición católica ha sido la veneración del Sagrado Corazón de Jesús, celebrada siempre el último viernes del mes.

Resumiendo este punto: Desde una perspectiva intercultural, no existen reparos a un «Estado laico», si se reconoce a la vez en la Constitución Política del Estado el **carácter multireligioso y pluridenominacional del país** y se considera vital para la vida política y social la dimensión espiritual y religiosa. Este proceso de «desconfesionalización» e «desinstitucionalización» del campo religioso permite al Estado a la vez mantener su «neutralidad religiosa» (laicidad), sin dejar de lado al mismo tiempo el diálogo intercultural e interreligioso que compete al Estado de fomentar y fortalecer.

3. «Laicidad» en perspectiva de género

La misma terminología delata ya el carácter androcéntrico y patriarcal de la disyuntiva histórica entre lo «clerical» y lo «laical». La noción griega *laikós* se refería solamente a los miembros masculinos de la sociedad o del pueblo, y sabemos que no existe equivalente lingüístico femenino («clériga») al término «clérigo». La «laicidad» viene ser definida –como acabo de explicar- en términos de oposición a lo «sagrado», «consagrado» y «profesional», deviniendo en algo de menor valor y de falta de capacidad. El «laico» o la «laica» es aquella persona que no resume las capacidades como para pasar de profesional e entendido. En la iglesia católica carece de las condiciones y/o disposiciones de ser «consagrada», es decir: de formar parte del grupo de «clérigos».

Si bien es cierto que el Segundo Concilio Vaticano ha planteado una eclesiología «horizontal» e «incluyente» –a partir del concepto de «pueblo de Dios»- en la práctica, no ha superado el sistema «clasista» de una casta «sagrada» y de otra «profana». Respecto a la perspectiva de género, la Iglesia Católica sigue excluyendo a las mujeres de la consagración diaconal y sacerdotal, y pone como requerimiento imprescindible un estado civil (soltería) y una condición y orientación sexuales excepcionales (masculinidad, castidad y heterosexualidad) para pertenecer al grupo de los «clérigos». Con otras palabras: la vida consagrada se asocia con la castidad, la vida laica con la sexualidad, la primera con la sacramentalidad, la segunda con la mundanidad.

Estos esquemas teológicos se ahondan en lo psicológico y político y crean inferencias peligrosas. La mujer es asociada con lo mundano, lo erótico, lo profano, y el varón con lo sagrado, lo intelectual, lo religioso. Nada es menos cierto, como sabemos. Las mujeres no sólo forman aún gran parte de la feligresía activa en la Iglesia Católica, sino que la religiosidad femenina –como nos predica Jesús- es de una intensidad y fidelidad superior a gran parte de los varones, incluyendo a los sacerdotes.

En las iglesias protestantes, la situación no es del todo distinta, aunque la base legal permitiera el acceso de ellas a los ministerios. El machismo eclesial sigue impidiendo a muchas mujeres acceder a los altos cargos jerárquicos, a la docencia y a la dirección de las celebraciones religiosas. Incluso se vislumbra un auge del antiguo patriarcalismo religioso, sobre todo desde los llamados Nuevos Movimientos Religiosos[163]. La interpretación fundamentalista de la Biblia –sobre todo de Pablo- es nuevamente una estrategia para subyugar a las mujeres y hacerlas invisibles en el campo de lo religioso.

[163] La expresión «Nuevos Movimientos Religiosos» (NMR) se usa aquí, para no utilizar el término peyorativo e «sectas». Los NMR son grupos religiosos, de preferencia de procedencia norteamericana, que tienen una tendencia a la individualización extrema, a la comercialización de lo religioso, a un fundamentalismo escritural, una teología de la prosperidad y una perspectiva apocalíptica.

Cuando se habla del «protagonismo del laicado» (sobre todo en la Iglesia Católica), siempre tengo un sentimiento muy ambiguo. Por un lado, es urgente y necesario que las y los laicos/as tengamos más competencias, no sólo en el ámbito de lo «mundano» (lo político y social), sino en teología, pastoral y gobierno eclesial, pero por otro lado queda intacto el *apartheid* entre «clérigos» y «laicos». El «redescubrimiento» de los «carismas laicos» coincide con la crisis del sacerdocio en Occidente; por lo tanto, me temo que todo discurso sobre el fomento del laicado puede correr el riesgo de convertirse en «tapahuecos» temporales, por la falta alarmante de vocaciones sacerdotales y religiosas en gran parte del mundo.

Si se abriera el sacerdocio a ambos sexos y se dejara el celibato obligatorio como requisito, la situación sería otra. Ahí, lo «laico» ya no se definiría en términos de «carencia» o de «incompetencia» (es decir: en contraposición a lo «sagrado» y «clerical»), sino de carismas y funciones. Como todas y todos somos miembros de un solo «pueblo *(laós)* de Dios», todas y todos somos en primer lugar «laicos/as», es decir: «del pueblo». De ahí, el concepto teológico antiguo del «sacerdocio universal» de todas las y todos los bautizados/as nos permitiría superar la concepción «clasista» o por lo menos «jerárquica» vigente en la Iglesia Católica.[164] La equidad entre personas laicas –que somos todas y todos- lleva de por sí a la equidad de género, porque no existe criterio de exclusión en base al sexo, ni en base al estado civil o la orientación sexual de la persona.

Me parece que la problemática en las iglesias protestantes no difiere de principio, sino de grado de la situación en la iglesia católica. Siguen existiendo «ministerios» y «carismas» que se consideran de privilegio y monopolio masculino, aunque la base teológica fuera distinta. El machismo cultural y el patriarcalismo milenario siguen determinando las políticas eclesiales en muchas denominaciones, incluso se refuerzan últimamente por las tendencias restaurativas y fundamentalistas. El tema de la «laicidad» podría dar un nuevo empuje a la búsqueda de la equidad de género, siempre y cuando se lo trate en perspectiva de la equidad de todas y todos los miembros de un solo cuerpo, antes de jerarquizar y separar.

4. Conclusiones

Voy a concluir con las siguientes diez tesis:

1. Los enfoques intercultural y de género sacan el tema de la «laicidad» en general, y del «Estado laico» en particular, de un monólogo intra-cultural predominantemente masculino y occidental.
2. La concepción fundamental de la cosmovisión andina rechaza una separación tajante entre lo sagrado y profano, lo religioso y político, lo clerical y laical, lo consagrado y lo mundano.
3. «Laicidad» es ante todo un término sociológico e institucional, pero fue «teologizado» de manera ideológica. Desde la base bíblica de los dos Testamentos, no hay justificación teológica para una teología clasista de un *apartheid* institucional.

[164] Véase al respecto los pensamientos ecuménicos de Matthias Preiswerk (2003). «El mundo habitado no tiene dueño: Apuntes sobre ecumenismo en Bolivia». En: Fe y Pueblo No. 3 (segunda época). La Paz. 5-43.

4. «Laicismo» es un término combativo y polémico que refleja un debate occidental del siglo de las Luces (Ilustración del siglo XVIII), del positivismo y cientifismo de la lucha emancipatoria de los estados europeos por su autodeterminación.
5. En la perspectiva intercultural, la «laicidad» del organismo político del Estado es perfectamente compatible con la inclusividad de lo político y lo religioso, bajo la condición de que no se la institucionalice esta relación.
6. La «laicidad» como base de equidad entre las y los bautizadas/os permite diseñar de manera más justa e incluyente la diversidad de funciones, dentro del «sacerdocio universal» que engloba iglesias, espiritualidades, sexos, ministerios y carismas.
7. Mientras que se mantengan condiciones de exclusión de género, de estado civil y de orientación sexual para ciertas funciones ministeriales, la promoción del laicado y su protagonismo pueden servir de «tapahuecos» para el déficit del clero.
8. Habrá que trabajar por una concepción muy amplia de «laicidad» que incluye las perspectivas de género y de la interculturalidad, y que parte de la concepción bíblica y teológica ecuménica de «pueblo *(laós)* de Dios», es decir: de las y los «laicos/as de Dios».
9. La implementación de un Estado boliviano «laico» tiene que ir de la mano con el reconocimiento y la garantía oficial de la multireligiosidad y de la necesidad de un diálogo interreligioso en Bolivia.
10. Urge una deconstrucción teológica, sociológica y ecuménica de la categoría de la «laicidad» en clave intercultural y de género, para no dejarnos atrapar en los esquemas mentales del dualismo eclesial y sacramental de dos «castas» de creyentes, ni en una concepción demasiadamente institucionalista de lo que es «religión».

9. Hacia un pluralismo religioso y teológico en América Latina: Ecumenismo y teología andina en perspectiva de la V Conferencia General del CELAM

La experiencia de Santo Domingo (1992), con una injerencia escandalosa por parte de la curia romana en la redacción del documento final, la transformación conservadora y reaccionaria de las iglesias locales en algunos países latinoamericanos en los últimos años, y la reciente notificación del teólogo de la liberación Jon Sobrino, hicieron bajar las expectativas respecto a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, prácticamente a un punto cero. Muchos comentaristas esperaban el entierro oficial de la teología de la liberación, el abandono de la opción preferencial por los y las pobres y la restauración de una teología deductiva tradicional y clerical.

Sobre todo después de la Declaración *Dominus Iesus* sobre la «Unicidad y la Universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia» de 2000 (DO), de la Congregación para la Doctrina de la Fe y sus pronunciamientos sobre el ecumenismo, como también considerando la presión que fue ejercida en los últimos años sobre las llamadas «teologías indígenas» y sus representantes, no se esperaba una postura demasiado abierta y progresista respecto al tema ecuménico e indígena. Y de hecho, los documentos de preparación (*Instrumentus Laboris*) confirmaron ampliamente la tendencia conservadora y de repliegue y restauración clerical y sacramental de la Iglesia Católica en América Latina.

Sin embargo, el proceso mismo de debate y elaboración del *Documento Conclusivo* (DC) ha demostrado y puesto de manifiesto la vigencia y vitalidad de la teología de la liberación (aunque en ningún momento se la menciona explícitamente), ha ratificado la «opción preferencial y evangélica por los pobres» (DC 465), ha hecho uso en forma sistemática del método inductivo («ver – juzgar – actuar»), y ha rechazado las tendencias restaurativas de reimplantar la idea de la «cristiandad».

Lo que queremos analizar en lo que sigue es la posición que asume el CELAM –y, por lo tanto, la Iglesia católica latinoamericana– respecto al tema ecuménico y a las teologías indígenas emergentes, en especial a la teología andina. Si bien es cierto que se trata de dos temas distintos, tienen como denominador común el enfoque de diálogo, sea en base a la relación interdenominacional, sea en base a la interculturalidad y la inculturación predominante en la Conferencia de Santo Domingo (1992).

1. Ecumenismo: una «victoria terminológica»

En el número 10 del *Documento Conclusivo (*DC), se formula el propósito de la V Conferencia General como sigue:

> «Esta V Conferencia se propone «la gran tarea de custodiar y alimentar la fe del pueblo de Dios, y recordar también a los fieles de este continente que, en virtud de su bautismo, están llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo»[165]. Se abre paso un nuevo período de la historia con desafíos y exigencias, caracterizado por el desconcierto generalizado que se propaga por nuevas turbulencias sociales

[165] La cita es del *Discurso Inicial* (DI) de Papa Benedicto XVI, del 13 de mayo de 2007 (DI 3). Véase: http://www.pastoraluc.cl/celam/material/Discurso_Papa_inauguracion_CELAM.doc.

> y políticas, por la difusión de una cultura lejana y hostil a la tradición cristiana, por la emergencia de variadas ofertas religiosas que tratan de responder, a su manera, a la sed de Dios que manifiestan nuestros pueblos» (DC 10).

Cuando se habla del «desconcierto generalizado […] por la emergencia de variadas ofertas religiosas», el documento se refiere al pasaje en el número 201, donde dice textualmente que entre los desafíos actuales está «el éxodo de fieles a las sectas y otros grupos religiosos» (DC 201). Es una de las dos vecen en las que aparece en el DC el término «secta» (la otra vez es en el número 114, donde el término aparece entre comillas).

En los debates antes de la Conferencia e incluso en el *Instrumentum Laboris*[166], el surgimiento de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) en América Latina era considerado uno de los principales desafíos para replantear la evangelización[167]; por eso fue escogido como tema de la Conferencia el del apostolado y de la misión: «Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14: 6)».

Sin embargo, se nota un cambio notable en la terminología, desde los documentos preliminares y los primeros discursos en la Conferencia, hasta la redacción del Documento Conclusivo. El pastor bautista Harold Segura, observador en Aparecida, habla de una «victoria gramatical»[168] y se refiere al cambio de la terminología durante la Conferencia. En su Discurso Inaugural, el papa habló todavía de «un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia católica debido al secularismo, al hedonismo, al indiferentismo y al proselitismo de numerosas sectas, de religiones animistas y de nuevas expresiones pseudorreligiosas» (DI 2).

En el Documento Síntesis (DS), base para los debates en la Conferencia, se alude tres veces a la problemática de la «sectas» y su «expansión» en América Latina (64; 384 dos veces). En el número 64, el texto dice: «Nuevos grupos y sectas hacen aparecer una nebulosa religiosidad, sujeta a cambios continuos y motivo de confusión entre los fieles» (DS 64). No es del todo claro si se refiere solamente a los Nuevos Movimientos Religiosos, o si incluye también a las iglesias protestantes históricas. Bajo el título «La expansión de las sectas», el número 348 del DS hace más explícito este punto:

> «La expansión de las sectas en América Latina constituye **una seria preocupación de la Iglesia,** sobre todo por ser en su mayoría católicos los que emigran a estos grupos religiosos. Carencia de agentes pastorales, inadecuada evangelización en el pasado, cuidado pastoral deficiente para con los pobres y los alejados, y ausencia de planes pastorales para los bautizados que ya no participan en nuestras comunidades, constituyen algunas causas de este fenómeno. Urge una seria reflexión por parte de la Iglesia y una acción pastoral correspondiente.»[169]

En el Documento Conclusivo, el término «secta» aparece apenas dos veces (114; 210); en el primer caso se lo utiliza en forma (auto-)crítica y se lo pone entre comillas: «[…] ya que no es

---

[166] El documento base fue presentado a mediados de 2006 para que las conferencias episcopales nacionales comentaran y ampliaran, según sus experiencias. En base a estas enmiendas, 10 teólogos elaboraron un *Documento Síntesis* (DS) de 188 páginas como *Instrumentum Laboris* (instrumento de trabajo), publicado en febrero de 2007, y que era la base directa de los debates en Aparecida.
[167] Tal como en la Conferencia de Santo Domingo, se habla de la tarea pendiente de una «nueva evangelización» (DC 104; 302; 322).
[168] http://www.desdeaparecida.blogspot.com/ .
[169] El resaltado (negrilla) es del original.

adecuado englobar a todos en una sola categoría de análisis, ni llamarlas simplemente «sectas»» (DC 114). Mientras, la palabra «ecumenismo» aparece 6 veces, el término «ecuménico/a» incluso 16 veces. El documento ya no habla de «sectas protestantes» o de «proselitismo protestante», tal como se escuchó todavía en el primer día de la Conferencia[170].

Es muy significativo que en el Documento Síntesis (DS) o *Instrumentum Laboris* para la Conferencia, no aparece ni el término «diálogo ecuménico», ni «ecumenismo» y ni siquiera la palabra «ecuménica/o». En este sentido se puede hablar de un «giro revolucionario» entre los documentos de preparación y el Documento Conclusivo, debido al empeño de los miembros de la Comisión 5 de cambiar sustancialmente el espíritu defensivo e incluso agresivo –o hasta anti-ecuménico– contenido en las pautas dadas por los documentos preliminares.

Esta «victoria terminológica» es mucho más que un cambio cosmético de palabras o de la terminología, sino que revela que en el transcurso de la Conferencia ocurrió una suerte de conversión respecto al tema del ecumenismo. Tal como manifiesta el texto en el número 114 del DC, se toma conciencia de la falta de diferenciación en muchas iglesias católicas locales de América Latina, de echar a todas las agrupaciones y movimientos cristianos en un mismo saco llamado «secta».[171]

2. Un continente cada vez menos católico

Entre las y los 266 participantes (25 mujeres, entre ellas 11 religiosas) en la V Conferencia en Aparecida (162 miembros; 81 invitados; 15 peritos; 8 observadores), había –bajo la condición de «observadores»– siete representantes de iglesias protestantes y un representante de la comunidad judía.[172] Según los testimonios de algunos de ellos, fueron incorporados con pleno derecho a los debates, a las comisiones y consultados a menudo por los miembros del CELAM que tenían el derecho al voto. La presencia de los representantes de las principales iglesias protestantes ha sido determinante en el «cambio terminológico» referente a las iglesias y agrupaciones cristianas no-católicas.

Cuando en el número 10 se habla de un «desconcierto generalizado […] por la emergencia de variadas ofertas religiosas» (DC 10), el documento se refiere al panorama religioso actual en América Latina que ha experimentado en las últimas décadas cambios dramáticos. Mientras que la idea de la «cristiandad» en el sentido de que América Latina fuera un «continente católico» tenía vigencia hasta los años setenta del siglo pasado, a partir de los años ochenta y más aún en los años noventa, hablar de un «continente católico» ya no corresponde a lo que nos demuestran las estadísticas.

---

[170] Según el testimonio de Harold Segura. Véase: ibidem.

[171] El número 114 del DC dice literalmente: «Dentro del nuevo pluralismo religioso en nuestro continente, no se ha diferenciado suficientemente a los creyentes que pertenecen a otras iglesias o comunidades eclesiales, tanto por su doctrina como por sus actitudes, de los que forman parte de la gran diversidad de grupos cristianos (incluso pseudocristianos) que se han instalado entre nosotros, ya que no es adecuado englobar a todos en una sola categoría de análisis, ni llamarlas simplemente «sectas». Muchas veces no es fácil el diálogo ecuménico con grupos cristianos que atacan a la Iglesia Católica con insistencia.»

[172] Se trata de: S.E. Mons. Tarasios, Arzobispo Greco Ortodoxo de Buenos Aires y Suramérica, Argentina; S.G. Mons. Dexel Wellington Gómez, Arzobispo Anglicano, Bahamas; Pastor Dr. Walter Altmann, Presidente de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil y Moderador del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias, Brasil; Pastor Dr. Néstor Oscar Míguez, Pastor Metodista, Profesor Titular en Biblia y Teología Sistemática, Argentina; Pastor Dr. Juan Sepúlveda, Iglesia Misión Pentecostal, Chile; Pastora Dra. Ofelia Ortega, Presbiteriana y Co-Presidenta del Consejo Mundial de Iglesias, Nicaragua; Pastor Harold Segura, Presidente de la Unión Bautista Latinoamericana, EE.UU.; un representante de la Comunidad Hebrea, Brasil.

En Bolivia, por ejemplo, el porcentaje de la población católica bajó de un 90,5 % en 1980 a un 77,8 % en 2001[173], con tendencia decreciente. En Brasil –el país con el mayor número de católicos a nivel mundial– la población católica se disminuye cada año en un por ciento. Los «ganadores» no son las iglesias «históricas» (luterana, metodista, presbiteriana, bautista, anglicana), sino las iglesias pentecostales, neo-pentecostales y los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) que el documento de Aparecida titula como «pseudocristianos» (DC 114). Se supone que se refiere a los mormones, adventistas, Testigos de Jehová y grupos «sectarios» en un sentido más sociológico, como también a «ideologías» como la Nueva Era *(New Age)*.

El Documento Conclusivo reconoce el hecho de un «pluralismo religioso» en América Latina (DC 114), aunque lo considera como «nuevo» (*ibidem*). Por el contexto de esta referencia, se concluye que se entiende por «pluralismo religioso» ante todo el «pluralismo denominacional», es decir: un pluralismo dentro del mismo cristianismo, y no la existencia de diferentes religiones (cristianismo, judaísmo, islam, budismo etc.). En el número 248, el documento advierte sobre la costumbre de confundir el «ecumenismo» con el «diálogo interreligioso», en detrimento de un verdadero «diálogo ecuménico» [174].

El DC dedica todo un subcapítulo (5.5.2) al «diálogo interreligioso», pero prioriza el diálogo con las religiones monoteístas (judaísmo, islam)[175] y trata del desafío del pluralismo religioso en forma bastante descontextualizada. No se dice ninguna palabra sobre la urgencia de un diálogo interreligioso con las religiones ancestrales indígenas, como si no existieran. Pero volveremos a este tema en otra parte de este trabajo.

El subcapítulo 5.5.1 trata del «diálogo ecuménico», bajo el título bastante sugerente de «Diálogo ecuménico para que el mundo crea» (DC 243-250); este tema es tratado como parte del subcapítulo 5.5 («Diálogo ecuménico e interreligioso»). El capítulo 5 en el que se habla del «diálogo ecuménico», trata de «La comunión de los discípulos misioneros en la iglesia» (DC 169ss.). Es llamativo que el subcapítulo (5.4) que antecede el tema del «diálogo ecuménico», se titula «Los que han dejado la Iglesia para unirse a otros grupos religiosos» y se refiere a la situación de la deserción de la membresía católica, señalada antes de la Conferencia como uno de los principales desafíos para los próximos tiempos.[176]

Parece que el «diálogo ecuménico» es planteado como una posible solución al problema señalado de la migración de muchas personas católicas a «otros grupos religiosos». Es un hecho que las iglesias protestantes históricas tienen que enfrentar un mismo problema, aunque no de una forma tan significativa como la católica; también ellas «pierden» miembros a las iglesias pentecostales, neo-pentecostales y los Nuevos Movimientos Religiosos. El análisis que se hace de esta situación coyuntural (sobre todo en DC 241), carece de profundidad y de

[173] Cf. Albó, Xavier (2002). *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismos y desarrollo en Bolivia*. La Paz: CIPCA. 70.
[174] «En nuestro contexto, el surgimiento de nuevos grupos religiosos, más la tendencia a confundir el ecumenismo con el diálogo interreligioso, han obstaculizado el logro de mayores frutos en el diálogo ecuménico» (DC 248).
[175] El judaísmo figura en forma explícita en el título («Relación con el judaísmo y diálogo interreligioso») y encuentra el reconocimiento en el número 251.
[176] El pastor pentecostal chileno, Juan Sepúlveda, participó en la redacción del capítulo 5 y, de manera particular, en la subcomisión de «Diálogo ecuménico e interreligioso» (5.5).

una actitud autocrítica. Se señala que las principales razones para dejar la Iglesia católica no radican en la fe o la doctrina, sino en la vivencia o pastoral.[177]

Sin embargo, gran parte de las personas que han dejado de ser católicas en la región andina, lo hacen en parte por razones netamente culturales o de idiosincrasia (dejar el alcohol, salir de la violencia doméstica, dejar las «costumbres», etc.), pero por parte también porque las mujeres y los laicos no pueden encontrar en la Iglesia católica el lugar que les corresponde. Parece que hay también obstáculos doctrinales o por lo menos de ley eclesiástica (celibato, ordenación masculina, régimen jerárquico) que motivan la «fuga» a otra iglesia.

3. El diálogo ecuménico

El Documento Conclusivo se refiere en varias oportunidades al «diálogo ecuménico» y dedica todo un subcapítulo (5.5.1) a la relación de la Iglesia católica con las demás iglesias cristianas en el continente. El tema del ecumenismo no ha sido considerado hasta la fecha de mucha importancia, debido a la percepción de que se trata y sigue siendo un continente eminentemente católico. La Declaración *Dominus Iesus* (2000) (DO), que era de la pluma de Joseph Ratzinger, entonces presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe y actual papa Benedicto XVI, casi no tenía impacto en América Latina, mientras que fue recibida con preocupación y polémica en Europa y Asia. Las partes que causaron extrañeza trataron del ecumenismo y del diálogo interreligioso (sobre todo en el contexto asiático).

En esta Declaración, se reafirma el axioma tradicional superado por el Concilio Vaticano II de *Extra ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no ha salvación»): «Ante todo, debe ser *firmemente creído* que la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación…» (DO 20).[178] Del contexto se entiende que «Iglesia» se refiere a la Iglesia católica: «Los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica —radicada en la sucesión apostólica— entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica» (DO 16). La Declaración retrocede en el diálogo ecuménico al considerar las iglesias cristianas no-católicas como «no Iglesia en sentido propio» (DO 17)[179]. Además, ya no habla de «iglesias» (protestantes), sino de «Comunidades eclesiales» (DO 16; 17) y a veces de «iglesias y comunidades eclesiales» (DO 17).

El Documento Conclusivo de la V Conferencia del CELAM retoma esta terminología (DC 114) o habla de la «cooperación con las iglesias hermanas» (DC 198). Sin embargo, plantea bases del ecumenismo en América Latina que dejan atrás las afirmaciones anti-ecuménicas de *Dominus Iesus*. En primer lugar, sustenta la necesidad y pertinencia del diálogo ecuménico en una «eclesiología de comunión» (DC 243) y recupera de esta manera una idea fundamental del Concilio Vaticano II, sobre todo de la Constitución Eclesiológica *Lumen Gentium*: la

---

[177] «Según nuestra experiencia pastoral muchas veces la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos «no católicos» creen, sino fundamentalmente por lo que ellos viven; no por razones doctrinales sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos sino metodológicos de nuestra Iglesia.» (DC 214)

[178] Véase: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html (la cursiva es original).

[179] El texto dice literalmente: «Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, los bautizados en estas Comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia.» (DO 17)

iglesia como «comunidad de comunidades», como «pueblo de Dios». La unidad del Cuerpo de Cristo exige todos los esfuerzos de establecer relaciones de diálogo entre las diferentes iglesias cristianas separadas.

En el número 244, el documento sustenta la tarea impostergable del ecumenismo como una exigencia «evangélica, trinitaria y bautismal»; no se trata simplemente de un deber sociológico o de un postulado de la era contemporánea. El ecumenismo tiene base evangélica y refleja el «diálogo intra-trinitario»; el Bautismo común de las y los cristianos debe ser el punto de partida común como para entablar un diálogo verdadero. Este diálogo, antes de ser una controversia teológica y dogmática, debe ser reflejo de una «actitud espiritual y práctica» (DC 244).

Se da prioridad entonces a un diálogo práctico, en el contexto del pluralismo denominacional existente en América Latina, en la convivencia concreta de personas que pertenecen a distintas iglesias. Sin embargo, el Documento también hace un llamado a recuperar un espíritu «apologético» (DC 245) o una «apologética renovada», sin explicitar lo que puede significar eso. Ante todo, significa la capacidad de expresar de manera clara e inequívoca lo que uno cree, qué son los contenidos de cada uno de los credos, y en dónde se distinguen las diferentes iglesias. Parece que el Documento quería evitar una comprensión de ecumenismo en el sentido de un eclecticismo doctrinal o una identificación prematura de las posturas y convicciones. Antes de entrar al diálogo, uno debe tener bien clara la posición propia y debe tener los medios suficientes para sustentarla. Eso podría ser una «apologética renovada» y auténtica.

En los números 246 y 247, se sustenta al ecumenismo por una argumentación pneumatológica. Parece que la Comisión se ha hecho inspirar por el representante pentecostal –pero también por un pensamiento fundamental del Concilio Vaticano II– cuando afirma que «a veces olvidamos que la unidad es ante todo un don del Espíritu Santo» (246). Hace referencia a un documento del magisterio para determinar como alma del ecumenismo «la conversión del corazón y […] santidad de vida», para abogar por un «ecumenismo espiritual», antes de un ecumenismo institucional, sacramental o pastoral. Unidos en el mismo Espíritu, también estamos unidos en el mismo Señor, y por lo tanto en una misma comunidad de sus seguidores.

4. Luces y sombras de ecumenismo en América Latina

El Documento reconoce que se ha avanzado en el camino del diálogo ecuménico en América Latina, aunque falta profundizarlo y llevarlo más allá de lo conseguido. Para ello, es importante difundir los documentos de la Iglesia católica referente al ecumenismo y estudiar el «Directorio ecuménico»[180] para ver las implicaciones del diálogo ecuménico en catequesis, liturgia, formación y pastoral en general. La Conferencia subraya aquí una deficiencia en los ámbitos católicos, tanto en la formación de las y los agentes de pastoral como de las y los fieles en general: no existe prácticamente conocimiento de las demás iglesias, ni de lo que podría ser el ecumenismo. Como muchos líderes eclesiásticos consideran todavía a América Latina como «continente católico», el diálogo ecuménico es visto como algo de sobra, una dimensión superflua y una asignatura académica a lo mejor opcional en los currículos de los seminarios e institutos teológicos.

[180] Se refiere al Manual que ha publicado el «Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos»: *La dimensión ecuménica en la formación de los que trabajan en el ministerio pastoral*.

El Documento insiste en la urgencia de tomar nota de la realidad «ecuménica» que incluso se va a profundizar más, a través de las grandes migraciones y de la presencia cada vez más notable de iglesias no-católicas. Aunque no saca la conclusión de incluir el ecumenismo y la teología ecuménica en los currículos de la formación teológica y pastoral, se puede inferir sin mayores dificultades dicha consecuencia.

Como principales obstáculos para lograr mayores frutos en el diálogo ecuménico, el Documento señala el «surgimiento de nuevos grupos religiosos, más la tendencia a confundir el ecumenismo con el diálogo interreligioso» (DC 248). Se supone –y el siguiente número lo comprueba indirectamente– que los «nuevos grupos religiosos» son ante todo las diferentes iglesias (neo-) pentecostales que en los últimos veinte años han vivido un crecimiento espectacular en la gran mayoría de los países latinoamericanos. La presencia de estas iglesias y agrupaciones ha contribuido a «congelar» el diálogo ecuménico con las iglesias protestantes históricas.

Parece que son estos «nuevos grupos religiosos» a que se refiere el número 114 cuando dice: «Muchas veces no es fácil el diálogo ecuménico con grupos cristianos que atacan a la Iglesia Católica con insistencia» (DC 114). En América Latina, la actitud anti-ecuménica es notoria para los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (mormones, adventistas, Testigos de Jehová), las iglesias neo-pentecostales, pero también para sectores reaccionarios o hasta fundamentalistas de la Iglesia católica (Sodalicio[181], Legión de Cristo, *Opus Dei*, etc.). En el último caso, el ataque es al revés: a las iglesias y movimientos religiosos no-católicos. A pesar de un trabajo intenso de *lobbying*, estos sectores de la Iglesia católica no han logrado imponer su postura anti-ecuménica.

Además, el Documento Conclusivo expresa una actitud autocrítica, cuando afirma que «no con la misma intensidad en todas las Iglesias se ha desarrollado el diálogo ecuménico e interreligioso, enriqueciendo a todos los participantes. En otros lugares se han creado escuelas de ecumenismo o colaboración ecuménica en asuntos sociales y otras iniciativas.» (DC 106). Esta afirmación muy bien puede entenderse como llamado a las diferentes iglesias locales (o particulares) de reforzar las distintas formas de diálogo ecuménico.

Lamentablemente, el Documento no habla de la necesidad de una formación teológica ecuménica («escuelas de ecumenismo» no se puede entender en este sentido) o del ecumenismo como parte imprescindible del currículo en los seminarios e institutos teológicos superiores del continente. En este sentido, el Documento hace dos pasos hacia delante y un paso atrás; el desarrollo de actividades ecuménicas depende en su gran mayoría de la iniciativa de diáconos, párrocos y obispos, y su formación teológica y pastoral es vital para ello.

En Bolivia, la Iglesia católica solamente se adhiere al diálogo ecuménico y a las diferentes actividades ecuménicas, si el concepto involucrado de «ecumenismo» es definido por la misma cúpula eclesial. Este concepto todavía revela una actitud de «generosidad» hacia las iglesias protestantes, y no parte de la urgencia evangélica de llegar a la unidad del Cuerpo de Cristo. Si bien es cierto que también en Bolivia hay «grupos cristianos que atacan a la Iglesia

[181] El «Sodalicio de Vida Cristiana» es un movimiento de laicos fundado en los años setenta del siglo pasado en el Perú por el Sr. Luis Fernando Figari, en reacción a la Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base. Hoy, diferentes obispos ya pertenecen a este movimiento que fue concebido como una fundación laica (por ejemplo el obispo de la Prelatura de Ayaviri en el sur andino peruano). Luis Fernando Figari participó como representante de los «Movimientos Eclesiales» en la Conferencia en Aparecida.

Católica con insistencia» (DC 114), no es eso el caso de las llamadas iglesias históricas, ni de las iglesias pentecostales establecidas. La crítica se da por un lado desde grupos religiosos que pretenden «purificar» la vida cristiana de los elementos religiosos autóctonos (*pachamama*, coca, fiestas patronales etc.), y por otro lado por el hecho de que la Iglesia católica sigue gozando ciertos privilegios ante el Estado, siendo la comunidad eclesial «reconocida y sustentada» (*Constitución Política del Estado*: Articulo 3) por el Estado.

El mayor desafío para el ecumenismo se plantea ante la situación de pobreza, exclusión, discriminación y desigualdad de la gran mayoría de la población latinoamericana, que persiste y que no se ha mejorado considerablemente desde las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976) que han tomado una posición inequívoca al respecto. El escándalo de una iglesia dividida –interna y externamente– entre cristianos/as explotadores/as y ricos/as por un lado, y cristianos/as excluidos/as e indigentes por otro lado, este hecho es un mayor peligro para la credibilidad evangélica que la división *de facto* de las iglesias cristianas.

Un ecumenismo auténtico y verdadero tendría que apuntar a la unión de fuerzas y lineamientos como para revertir esta tendencia de que la brecha entre ricos y pobres se ahonde más. La línea divisoria entre una iglesia comprometida con la causa de la justicia social y económica, inculturada en la cotidianeidad de la religiosidad popular y las culturas autóctonas y profética en su labor evangelizadora, esta línea no se traza entre una y otra iglesia, sino que atraviesa las diferentes iglesias como un factor interno de división. Las mismas pugnas de poder en la Conferencia de Aparecida (y sus debates preliminares) han demostrado la existencia de «dos iglesias católicas» en América Latina (y dos posturas frente al ecumenismo).

Urge entonces articular los sectores social y culturalmente «abiertos» y comprometidos de las diferentes iglesias cristianas, a fin de llevar a la práctica ecuménica la «opción preferencial y evangélica por los pobres»[182], nuevamente ratificada por el Episcopado latinoamericano. Y en este mismo campo, las iglesias protestantes y la católica pueden contribuir también, en forma conjunta y en un diálogo fructífero, al reconocimiento de las tradiciones religiosas ancestrales de los pueblos originarios de *Abya Yala*, plasmado en el desarrollo de iniciativas pastorales y teológicas verdaderamente «inculturadas».

5. La causa indígena: de Santo Domingo a Aparecida

La Conferencia de Santo Domingo (1992) había «descubierto» a las y los indígenas, a 500 años del inicio de la Conquista y de la cristianización del continente Abya Yala[183]. Ha dedicado mucho espacio y reflexión a una «pastoral inculturada» y ha tomado conciencia de la gran injusticia y del sufrimiento por los que han pasado y siguen pasando los pueblos originarios de este continente. Por lo tanto, existían grandes expectativas ante la V

[182] El DC se refiere ampliamente a la «opción por los pobres» (143, 411, 412, 413), normalmente en la dicción clásica de Puebla «opción preferencial por los pobres» (109, 161, 194, 405, 406, 409, 428, 510, 520). El subcapítulo 8.3 se titula «Opción preferencial por los pobres y excluidos» aunque ya no se retoma esta expresión en otras partes del documento (en 465 se habla de la «opción […] por los pobres y necesitados»). En una oportunidad (465), se habla de la «opción preferencial y evangélica [...]» y en otra de la «opción preferencial por los jóvenes» (465).

[183] El término *Abya Yala* viene de la cultura *kuna* de Panamá y significa «tierra en plena madurez». La expresión viene ser usada para referirse a las Américas en su sentido originario e indígena, para evitar términos exógenos como «América» (de Amerigo Vespucci) o «Latinoamérica».

Conferencia de Aparecida, en el sentido de si continuara o no la línea trazada en Santo Domingo.

El tercer desacierto histórico del papa Benedicto XVI (después de Ratisbona y Auschwitz)[184] en el Discurso Inaugural, el 13 de mayo de 2007, parecía poner en jaque lo avanzado en la anterior Conferencia y puso una sombra innecesaria sobre los debates de la misma Conferencia. La desafortunada frase controvertida suscitó una reacción violenta por parte de muchos líderes indígenas en todo el Continente e incluso de algunos gobiernos, lo que exigió a la Conferencia clarificaciones y rectificaciones.

El pasaje polémico se encuentra en el número 1 del Discurso Inaugural (DI): «En efecto, el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña» (DI 1).[185] Esta sentencia papal está en contraposición a lo que su antecesor Juan Pablo II expresó al pedir disculpas a los pueblos indígenas y originarios de *Abya Yala*, por los atropellos que sufrieron a lo largo del proceso de Conquista y la evangelización concomitante.[186]

El documento de la Conferencia de Santo Domingo menciona expresamente la conflictividad del proceso evangelizador: «Como consecuencia, el encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas dio lugar a un proceso peculiar de mestizaje, que si bien tuvo aspectos conflictivos, pone de relieve las raíces católicas así como la singular identidad del Continente» (SD 18). Además se refiere al *Discurso Inaugural* de Juan Pablo II y su condenación de los abusos: «Los grandes evangelizadores defendieron los derechos y la dignidad de los aborígenes, y censuraron «los atropellos cometidos contra los indios en la época de la conquista» (Juan Pablo II, *Mensaje a los indígenas*, 12.10.92, 2)» (SD 20).

Sin embargo, la causa indígena ha sido bien representada en la misma Conferencia de Aparecida. Cinco de los expertos designados por el CELAM para asuntos indígenas fueron

[184] En el discurso en su *alma mater*, la universidad de Regensburg (Ratisbona) en Alemania, el día 12 de septiembre de 2006, el papa se refirió a una disputa medieval entre el Emperador Manuel II *Palaelogos* y su interlocutor musulmán y cita un pasaje, en donde el profeta Mahoma es visto como irracional, violento y malo, lo que suscitó una tormenta de protestas en el mundo islámico. En su visita al campo de concentración de Auschwitz, el 28 de mayo de 2006, Benedicto XVI *alias* Joseph Ratzinger, no dice nada de su propia experiencia como miembro del ejército alemán (ayudante en artillería) en la Segunda Guerra Mundial.

[185] Benedicto XVI corrigió estas declaraciones diez días después en la audiencia general semanal del 23 de mayo en Roma: «Ciertamente el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de evangelización del continente latinoamericano: no es posible olvidar los sufrimientos y las injusticias que infligieron los colonizadores a la población indígena, pisoteadas a menudo en sus derechos fundamentales. Pero el deber de mencionar esos crímenes injustificables, condenados ya entonces por misioneros como Bartolomé de las Casas y teólogos como Francisco de Vitoria de la Universidad de Salamanca, no debe impedir reconocer con gratitud la maravillosa obra que ha llevado a cabo la gracia divina entre esas poblaciones a lo largo de estos siglos». (En: http://www.archimadrid.es/papaonline/anteriores/26-50/default38.htm).

[186] El texto del Discurso Inaugural de Juan Pablo II en la IV Conferencia en Santo Domingo, el 12 de octubre de 1992, dice textualmente: «Desde los primeros pasos de la evangelización, la Iglesia católica, movida por la fidelidad al Espíritu de Cristo, fue defensora infatigable de los indios, protectora de los valores que había en sus culturas, promotora de humanidad frente a los abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos. La denuncia de las injusticias y atropellos por obra de Montesinos, Las Casas, Córdoba, fray Juan del Valle y tantos otros, fue como un clamor que propició una legislación inspirada en el reconocimiento del valor sagrado de la persona. [...] Los datos históricos muestran que se llevó a cabo una *válida, fecunda y admirable obra evangelizadora y* que, mediante ella, se abrió camino de tal modo en América la verdad sobre Dios y sobre el hombre que, de hecho, la evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos.» (Número 4)

asumidos como peritos de la Conferencia[187], y adicionalmente varios episcopados como Guatemala, Panamá, Ecuador y Bolivia designaron como sus representantes a obispos comprometidos con la causa indígena. Las palabras del papa y las reacciones violentas contribuyeron a que se dio aún más énfasis en la Conferencia a la «cuestión indígena».

El término «indígena» aparece en el Documento Conclusivo (DC) 32 veces, y el de «pueblos indígenas» 7 veces; en el Discurso Inaugural (DI) del papa Benedicto XVI, se los menciona apenas una sola vez, en la invocación al Señor de «quedarse»: «*Quédate, Señor, […] con los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad.*» (DI 6) En el DC, la cuestión indígena ocupa dos lugares predominantes: en el análisis de la realidad (números 88-95) y en las indicaciones pastorales (números 548-550). En otras partes, se menciona a los pueblos indígenas, juntamente con los afrodescendientes, en forma general y con afirmaciones de estimación y apoyo (números 56, 65, 75, 101, 112, 143, 416, 473. 492).

El Documento menciona los siguientes aspectos importantes para una auténtica pastoral indígena:

(1) Los pueblos originarios (o indígenas) tienen una historia milenaria y viven actualmente en una situación en la que su vida y cultura están profundamente amenazadas.

(2) En esta situación la Iglesia brinda todo su apoyo, sobre todo referente a la defensa de sus territorios y de su identidad.

(3) Este apoyo no se sobrepone al protagonismo de las y los propios indígenas, sino lo incentiva.

(4) El trabajo específico de la iglesia es la evangelización inculturada que incluye la denuncia, el anuncio y el diálogo.

(5) Los pueblos originarios viven valores que puedes ser considerados como el núcleo de otro mundo posible.[188]

Parece que en la Conferencia, varios obispos se atrevieron a defender abiertamente y a contracorriente, los avances logrados en la Iglesia en cuanto a ministerios indígenas y Teología India. En el número 89, reconoce que la situación de los pueblos originarios «está marcada por la exclusión y la pobreza» (DC 89). También habla del nuevo surgimiento o del «kairós» (DC 91) de los pueblos indígenas para la sociedad y la Iglesia. Aunque se habla de «la participación de los indígenas y afroamericanos en la vida eclesial» (DC 94), no se llega a exigir ministerios acordes con la realidad indígena, tal como se ha propuesto en varias ocasiones y puesto en práctica en Chiapas en México *(viri probati)*.

En ninguna parte –tampoco en el capítulo 10.8 «La integración de los indígenas y afrodescendientes» –, el Documento pone sobre la mesa la cuestión del celibato[189] como

---

[187] Se trata de: P. Dr. Roberto Tomichá Charupá, OFM. Conv., Director del Departamento de Misionología de la Universidad Católica Boliviana San Pablo. Regional Cochabamba, Bolivia; P. Mario De França Miranda, SI, Profesor de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Asesor Teológico de la CNBB; P. Geraldo Luiz Borges Hackmann, Coordinador del Departamento de Teología de la Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Brasil; Dr. Guillermo León Escobar Herrán, Profesor de Sociología Política con especialización en Ciencias Sociales para el Desarrollo Humano, Colombia; Dr. Pedro Morandé Court, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

[188] Tomamos esta lista del artículo de Suess, Paulo (2007). ««Nacer já é caminar»: Aparecida confirma a caminhada da pastoral indígena». En: *Porantim* (en preparación). Véase: http://www.missiologia.org.br/artigos/46_nascer.php.

impedimento para el sacerdocio indígena, ni una inculturación que va más allá de la pastoral y liturgia. Muestra de ello es la ausencia total de «teologías inculturadas» como la llamada «teología india» o la «teología negra».

6. El silencio sobre las teologías indígenas

El Documento Conclusivo de la V Conferencia del CELAM en Aparecida es evidentemente mucho más un documento pastoral que teológico. El término «teología» aparece en cinco oportunidades (139, 337, 358, 456, 509)[190] que tienen que ver con la disciplina de la «teología», su estudio y la interacción con otras ciencias, pero en ningún caso con su contextualización o inculturación. En ningún momento, se lo usa en forma de genitivo o con un adjetivo de contextualización («teología de la liberación»; «teología negra»; «teología indígena»; «teología feminista»; etc.).

Según Eleazar López Hernández, portavoz mexicano de la pastoral y teología indígena, esta ausencia es una «cuestión meramente de procedimiento canónico»[191] y se refiere al hecho de que la Santa Sede (es decir: la Congregación para la Doctrina de la Fe) «no se ha pronunciado dotaría al respecto» (ibidem). Sabemos que en los últimos años, la Teología India ha sido blanco de muchas críticas por parte de círculos de la derecha de la jerarquía católica, de movimientos laicos recalcitrantes (como los Legionarios de Cristo) y de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe que ha convocado, a iniciativa de algunos obispos, en varias oportunidades a «conversaciones» con los representantes de esta teología.[192]

En todo este proceso de observación y críticas, la jerarquía eclesiástica llegó a la conclusión de que no se «debe regatear el término de verdadera «teología» al pensamiento religioso indígena», y, por lo tanto, en los documentos oficiales de la Iglesia (tal como en el DC) «no procede utilizar oficialmente el término «Teología india» hasta que Roma no haya dado esa aprobación» (López: ibidem). Sin embargo, el argumento podría aplicarse también a la «Teología de la liberación» no mencionada en el Documento, aunque ha sido reconocido oficialmente por «Roma».

Parece que la ausencia de la «teología india» (y *a fortiori* «teología andina») se debe a una pugna entre sectores conservadores y progresivos en la misma Conferencia. El asunto de la «teología india» es crucial para el proyecto de la deshelenización de la teología cristiana (sea católica o protestante), tal como demuestran las notificaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe de los últimos años. En la mira del Vaticano están dos teologías

---

189 Referente al problema del celibato, el Documento lo señala en el número 211 como «el tercer desafío [que] se refiere a los aspectos vitales y afectivos, al celibato y a una vida espiritual intensa fundada en la experiencia de Dios; asimismo al cultivo de relaciones fraternas con los demás presbíteros, con el obispo y con los laicos» (DC 211). En 335 se hace un llamado a profundizar el «significado evangélico» del celibato, pero nunca se analiza la falta de presbíteros en términos del celibato y cultura.

190 Llama la atención que tiene mayúscula («Teología») en dos oportunidades (358, 509); en el primer caso, es parte de un término técnico («Institutos de Teología y Pastoral»). En el segundo caso (509), no se entiende el porqué de la mayúscula: «Hay innumerables escuelas e instituciones católicas que ofrecen cursos a distancia de Teología y cultura bíblica» (DC 509).

191 López Hernández, Eleazar (2007). «Aparecida y los indígenas». En: *Espacio de análisis, reflexión e información en torno a la V CELAM: Boletín de Análisis* No. 10. 5. (En: http://www.radioevangelizacion.org/IMG/pdf/ANALISIS10.pdf).

192 Véase: http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1692&eid=371. La página web del *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) del Brasil contiene mucha información en torno a la teología india y sus críticas (http://www.cimi.org.br/?system=news&eid=371).

particulares: la «teología india» y la «teología de la India». Las dos cuestionan la base filosófica helénica-grecorromana de la teología clásica dominante y piden una «inculturación» que va mucho más allá de lo pastoral y litúrgico, incluyendo un diálogo interreligioso y una teología pluralista de las religiones. En este contexto, se comprende el miedo de los miembros de la Conferencia de asumir este reto de la «deshelenización» de la teología en América Latina, en vista de que el mismo papa Benedicto XVI se ha pronunciado en palabras claras por el «fundamento helénico imprescindible» de la doctrina cristiana[193].

El asunto de las «teologías indígenas» –y, por lo tanto de la «teología andina»- es una cuestión de suma delicadeza para la jerarquía eclesiástica, razón suficiente para el silencio absoluto al respecto en el Documento Conclusivo. Si bien es cierto que ni en el Documento ni en otros documentos oficiales de la Iglesia se hay condenado la Teología India, tampoco existe la voluntad de fomentar y animar su desarrollo y profundización. En el fondo, implica toda una «deconstrucción intercultural» del paradigma dominante de hacer teología que incluso toca a la teología de la liberación clásica.[194]

7. A manera de conclusión: ¿»fermento» o «cemento»?

Gregorio Iriarte concluye en su análisis sobre «El Documento de Aparecida y la Teología de la Liberación»[195] que el Documento Conclusivo de Aparecida es «mucho más «cemento» que «fermento»» (ibidem). Referente a los temas del ecumenismo y de las teologías indígenas, el «cemento» no es tan impenetrable como no dejar abiertas puertas para futuros pronunciamientos más proféticos y menos diplomáticos.

El Documento conclusivo de la V Conferencia del CELAM no llega a tener el tenor profético y claro como las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976), pero sorprende por su resistencia a las tentativas por los grupos reaccionarios y fundamentalistas de revertir todo el caminar de la iglesia y teología latinoamericanas de las últimas décadas. A pesar del viento conservador en muchas iglesias locales del continente, de las «notificaciones» por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe y documentos oficiales como la declaración *Dominus Iesus*, el diálogo con otras iglesias y movimientos religiosos, como también con la

[193] En el mismo discurso en Regensburg (12 de septiembre de 2006) en el que causó revelo en el mundo islámico, Benedicto XVI se refiere explícitamente a los intentos de la «deshelenización»: «A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la época moderna domina cada vez más la investigación teológica. Si se analiza con esmero, se pueden observar tres oleadas en el programa de la deshelenización: aunque están vinculadas entre sí, son claramente distintas la una de la otra en sus motivaciones y en sus objetivos» (http://www.zenit.org/article-20352?l=spanish). Mientras la primera oleada se refiere a la Reforma y la segunda a la teología liberal del siglo XIX, la tercera «se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo, realizada en la Iglesia antigua, fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Estas deberían tener derecho a volver atrás hasta el punto anterior a esa inculturación, para descubrir el mensaje fundamental del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes particulares» (ibidem). A este afán de «deshelenización» de la teología, el papa contrapone su convicción de que el «patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana» (ibidem)

[194] Cf. Estermann, Josef (2006). «La «Teología andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural». En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I. 137-162.

[195] Cf. Iriarte, Gregorio (2007) «El Documento de Aparecida y la Teología de la Liberación». En: http://www.radioevangelizacion.org/spip.php?article687.

sabiduría y cosmovisión indígenas queda fortalecido. En este sentido, la parte reaccionaria que quería «secuestrar» la Conferencia mediante un trabajo mediático y un *lobbying* impresionantes, queda muda y puesta en su sitio.

Sin embargo, la Conferencia tampoco daba señales proféticas para una pastoral y teología guiadas por los ejes del ecumenismo y de la interculturalidad. El «fermento» está más entre las líneas y no en el contenido explícito y debe ser «liberado» por cada uno de las y los actores/as del quehacer teológico y pastoral en *Abya Yala*.

10. Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal

Los pueblos originarios de *Abya Yala* –denominación indígena del continente latinoamericano[196]– vienen desarrollando una concepción de lo que es «comunidad» desde sus historias y experiencias milenarias, en estrecha relación con el medio ambiente, lo divino y sus co-comunarios/as. Esta concepción tiene trasfondo sapiencial y filosófico, enraizada en una cosmovisión incluyente e integradora.

Los aportes de los pueblos originarios maya, nahua, kuna, guaraní, quechua, aimara, mapuche y muchos otros, a una diaconía y solidaridad cristiana no se fundamentan en primer lugar en el concepto cristiano del «amor al próximo/a la próxima», sino en la convicción de que este universo esté interconectado y que obedezca a un orden cósmico y antropológico fundamental.[197]

1. Algunos rasgos de la sabiduría indígena de *Abya Yala*

Prácticamente todos los pueblos originarios en el mundo defienden una posición cosmocéntrica del ser humano y de todos los demás aspectos de la vida. Es decir: el ser humano no ocupa un lugar céntrico, ni mucho menos jerárquicamente superior, sino que ejerce su función específica de «puente» *(chakana)*[198] entre diferentes ámbitos de lo que se considera la «realidad» (en términos temporales y espaciales). Esto significa que el universo como tal (en quechua o aimara: *pacha*)[199] es considerado la «casa universal» que cobija a

[196] Prefiero al término nativo *Abya Yala* sobre el de «América» que se debe al afán del conquistador italiano Américo Vespucci de eternizarse. «Abya Yala» es el término con que los Kuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa «tierra en plena madurez») fue sugerida por el líder aimara Takir Mamani, quien proponía que todos/as los/las indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales.

[197] Para los pueblos originarios, el altruismo exagerado no es bueno, sino dañino para el equilibrio cósmico y social. Véase: Estermann, José (2006). «Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos». Ponencia en el Encuentro de CETELA de Cochabamba-Bolivia, noviembre de 2005. En: Zwetsch, Roberto (ed.). *CETELA*: *Encuentro de Cochabamba. Bolivia – Noviembre del 2005*. CD-ROM (ISBN – 85-89754-12-X. 01 (pp. 1-16).

[198] Uso aquí una concepción eminentemente importante en las culturas y cosmovisiones andinas. *Chakana* se refiere en primer lugar a la constelación astronómica de la «Cruz del Sur», en segundo lugar a la «Cruz Andina» (que tiene origen precolombino), y en tercer lugar o todos los fenómenos y elementos que sirven de «puente» o mediación entre distintos niveles, espacios y ámbitos. El ser humano es considerado una *chakana* muy importante, por su función y «lugar» de «cuidante» y representante ritual.

[199] Tanto el quechua como el aimara conocen la palabra *pacha;* así por ejemplo «tiempo» se expresa en quechua y aimara como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas se puede concluir que el vocablo quechumara *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio. Filosóficamente, *pacha* significa el «universo ordenado en categorías espaciotemporales», pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha,* pero sin dejar de incluir el «mundo de la naturaleza», al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* («ser»): *pacha* es «lo que es», el todo existente en el universo, la «realidad». Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior. Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar *(topos).*

todos los seres, vivos y supuestamente inertes, sagrados y supuestamente profanos, divinos y no-divinos.

Lo que viene a ser la «comunidad» humana y religiosa, es ante todo un reflejo de la gran «comunidad cósmica» que se rige por los principios pachasóficos de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad histórica. De acuerdo con estos principios directivos, el ser humano se ubica en su lugar específico, dentro del todo de las relaciones religiosas, cósmicas, ecológicas, sociales y económicas. La comunidad humana representa en forma ritual y celebrativa a la gran comunidad universal que se constituye como una «casa» *(wasi; uta)* u *oikos* ordenado y armonioso.[200]

1.1. El principio de relacionalidad

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino (y de muchas otras sabidurías indígenas) es la relacionalidad de todo. El «principio de relacionalidad» se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún «ente» completamente carente de relaciones; y cuando se dice «relaciones», hay que pensar en relaciones «transeúntes» (o «trascendentes»), y no solamente en «relaciones inmanentes» (o «reflexivas»). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay «entes absolutos» *(ab-solvere:* «soltar», «des-conectar») en sentido estricto. La concepción de la «absolutidad» en el mundo andino es un concepto «ana-tópico» u «occidento-génito».[201]

Positivamente, el «principio de relacionalidad» dice que cada «ente», acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros «entes», acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La «realidad» (como un «todo» holístico) recién «es» (existe) como conjunto de «seres» y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay*, por ejemplo, significa «ser» y «existir», pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: «tengo un hijo» en quechua se expresa como «de mí me es mi hijo» *(waway kanmi).*

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la «relación gnoseológica». La filosofía occidental expresa su concepción «diastática» ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de «conciliación» entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera «conciencia de» (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la «inmanentiza». Quiero señalar en esta oportunidad que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una «diástasis» entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

La relacionalidad como base trascendental *(arjé)* de la concepción filosófica y teológica andinas, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el «axioma inconsciente» de la filosofía andina y la clave preconceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa/jaqi*[202] andino. Se expresa (entre otros)

---

[200] Véase: «El universo como «casa»». En: Estermann, José (2006). Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT. 160-169.

[201] La concepción de la «absolutez» o «absolutidad» viene desarrollándose en Occidente a partir de la filosofía helenística-romana e ingresa con mucha fuerza al discurso teológico cristiano de la Edad Media. En la forma más estricta, emboca en un deísmo que sostiene la existencia de un dios totalmente separado e incomunicado («absoluto») del universo. En el cristianismo, hay varios *theologumena* que relativizan la «absolutez» de lo divino: la Encarnación, la Trinidad, la «pasibilidad» divina etc.

[202] Los términos *runa* (quechua) y *jaqi* (aimara) significan «ser humano» o «persona», pero con matices propios que no están contenidos en el concepto occidental de *anthropos* (y sus derivados lingüísticos):

en algunos «axiomas derivados» o principios «para-lógicos» andinos que se explicita en seguida (principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad). Estos principios, a su vez, son la base «paradigmática» para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.

1.2. El principio de correspondencia

El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra «respuesta» correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales. El principio de la correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro- y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. Por lo tanto, los «fenómenos de transición» –que son *chakanas* o «puentes cósmicos»- como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantes, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq/alax pacha* («espacio de arriba») y del *kay/aka pacha* («esfera de aquí y ahora»), mientras que la tercera esfera representa el mundo de «adentro», de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy* o *manqha pacha*).[203]

1.3. El principio de complementariedad

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser «completo» y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado («mónada») es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, tal como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general.[204] Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero «ente», es decir la relación, es una unión de oposiciones *(coincidentia oppositorum)*, un equilibrio dialéctico o dialógico.

La complementariedad a nivel cósmico se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de «sexuación»[205]: el lado

---

existe una concepción inclusiva (todos los seres humanos) y exclusiva (los miembros de la comunidad); además, no se refiere al individuo separado, sino al individuo «vinculado».

[203] Los primeros misioneros (sobre todo los franciscanos) tomaron esta tripartición cósmica andina como «`prefiguración» de la tripartición judeocristiana de «cielo – tierra – infierno». Sin embargo, hay grandes diferencias entre las dos concepciones: en el caso andino, no hay separación o «abismo» entre una y otra esfera; el «espacio de arriba» no es el cielo cristiano trascendente, sino la esfera de los fenómenos meteorológicos y astronómicos; y el «espacio de adentro» no es el infierno judeocristiano, sino el espacio de la selva, el reino de los difuntos *(wiñay marka)* que es siempre un ámbito de la vida.

[204] Como ejemplos se puede mencionar las filosofías dialécticas de Hegel y Marx en Occidente (que se remontan a Heráclito), y el pensamiento del taoísmo (o taoísmo) chino, en especial la concepción de *Yin* y *Yang* del libro clásico *I Ging*.

[205] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: en Occidente, el concepto de la «sexualidad» se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una

izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas (o «pachasóficas»), y no de antropológicas o biológicas. Para el *runa/jaqi* andino, todo está sexuado (incluso lo divino) y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

1.4. El principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel pragmático y ético como «principio de reciprocidad»: A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta entre personas humanas, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino.

El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la cosmovisión andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una «ética cósmica», que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un «deber cósmico» que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*-acción) de tal manera que el esfuerzo o la «inversión» en una acción por un/a actor/a será «recompensado» por un esfuerzo o una «inversión» de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una «justicia» (metaética)[206] del «intercambio» de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una «justicia cósmica» como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

1.5. El principio de ciclicidad histórica

Debido a la experiencia agrícola, el ser humano andino concibe tiempo y espacio (*pacha)* como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a los diferentes eras históricas. El *novum* (Ernst Bloch) como algo absolutamente desconocido, no existe para el pensamiento andino. La

---

acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. «Sexualidad» para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de «sexuidad», pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[206] Esta «justicia» también repercute en la concepción de Dios que más que dador de méritos y dones no merecidos («gracia») es la garantía del orden cósmico, el ordenador universal y el cuidante principal de la armonía y el equilibrio de la red de relaciones existente. Véase: Estermann, José (1995). «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, *Serie 2* (Puno-Perú), Nro. 49-50-51. 31-60; Ídem (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico *(pachakuti)*[207] que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel.

El «tiempo» para el *runa/jaqi* andino es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El «tiempo» es relacionalidad cósmica, co-presente con el «espacio», o simplemente otra manifestación de *pacha.* Las categorías temporales más importantes no son «avanzado» o «atrasado», ni «pasado» y «futuro», sino «antes» *(ñawpaq/nayra)* y «después» *(qhepa/qhipa).* El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen «tiempos densos» y «tiempos flacos»; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos.*

El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada «tiempo» (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos «rituales» para hacer los *despachos/waxt'as* y los *pagos* a la *pachamama.*[208] Los rituales y las ceremonias no son «neutrales» con respecto al tiempo; si no es el «tiempo» apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede «presionar» el tiempo; por eso, las supuestas «ganancias» de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán «pérdidas».

2. «Solidaridad» en clave indígena

Tal como se puede derivar de los principios expuestos, la «solidaridad» no se limita a la comunidad humana, ni es una característica exclusivamente humana. La «solidaridad» en perspectiva indígena es otra palabra para la «justicia cósmica» de la contribución y retribución de elementos imprescindibles para la conservación y el fomento de la vida. En este sentido, la «solidaridad» es un aspecto fundamental de lo divino; Dios es fundamentalmente solidario, es decir: vela por la conservación y la restitución de la red universal de relaciones que fundamentan la vida en todos sus aspectos.

La «solidaridad» se expresa en muchos niveles y ámbitos, tanto humanos como no-humanos. Existe, por ejemplo, un tipo de reciprocidad «solidaria» entre la lluvia y la tierra *(pachamama)*, entre el Sol y los cultivos, entre el ganado y el o la pastor/a. En términos más antropológicos, la «solidaridad» para los pueblos originarios no se traduce en términos de altruismo o asistencialismo, sino más bien de una «justicia» meta-humana que se puede entender en términos de «equilibrio» y «armonía».

Este equilibrio o esta armonía cósmicos se traducen al ámbito de la humanidad como complementariedad, reciprocidad y ayuda mutua. La ética comunaria (que es una ética endógena) parte de la convicción que la situación de injusticia económica, social o cultural es un deterioro del equilibrio y la armonía imprescindibles entre sus miembros. Si un comunero

---

[207] Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico *(kutiy/kutiña* significa «regresar», «volver»). El universo *(pacha)* «vuelve» a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. La figura hace recordar la cosmología de Empédocles y su ciclicidad periódica entre el *sphairos* del Amor y el *sphairos* del Odio, pero también la concepción nietzscheana del «eterno retorno». Sólo que los ciclos no son meras repeticiones o «retornos» *(kutiy/kutiña)* de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo *(pacha)*, bajo ciertos parámetros.

[208] Existen muchas formas rituales andinas. En el mundo quechua, se las denomina normalmente con los nombres prestados del español «despacho» o «pago» (indicando que se trata de una cierta transacción); entre los/as aimaras se usa *waxt'a* para rituales grandes y *luqta* para rituales de menor importancia.

o una comunera sufre de hambre o tiene problemas de salud, toda la comunidad sufre con él o ella.

Podemos hablar del «individuo vinculado»[209] en un sentido muy fuerte: la persona individual está vinculada subterráneamente (o en términos más psicoanalíticos: subliminalmente) con todas las personas de su entorno, en especial con los miembros de la familia extensa que llega a ser en los Andes la comunidad rural o el *ayllu*. Este vínculo es tan fuerte que la comunidad se siente como un solo «cuerpo» (a la manera como Pablo habla de la metáfora del «cuerpo» para referirse a la comunidad cristiana original).

El matrimonio andino *(jaqichasiña; sirwisiña; sirwinakuy)* contiene en la misma terminología todo un programa que tiene que ver con la «solidaridad», el «equilibrio» y la «armonía». La palabra aimara *jaqichasiña* que se usa para el «matrimonio», quiere decir literalmente «hacerse persona»; con tal que dos individuos vinculados por el nexo conyugal recién son «persona» en sentido pleno. Los demás términos (tanto en quechua como aimara) provienen de la noción española «servir» *(sirwisiña; sirwinakuy)* y se los traducen como «servirse mutuamente».

Con otras palabras: el matrimonio andino es la base de la «solidaridad» indígena, de un servicio mutuo que tiene como objetivo el establecimiento de una armonía y una plenitud entre los seres humanos. Aplicando este criterio a la «comunidad», quiere decir que ésta recién tiene su plenitud y equilibrio, si todas las partes contribuyen a esta justicia comunaria. Si un miembro sufre escasez o una enfermedad, el principio solidario –que es a la vez una expresión del principio de reciprocidad– exige el empeño de todos los miembros para restablecer el equilibrio, es decir: para acabar con la situación de escasez y enfermedad.[210]

No puede haber un desequilibrio económico ni social o cultural entre los miembros, sin que la comunidad como tal sufra y se enferme. Enfermedad, sufrimiento, dolor e injusticia son fenómenos colectivos, mucho más que individuales; por lo tanto, la solidaridad es el deber comunitario de vigilar por el bien común, el equilibrio social y la armonía interpersonal, pero también con la Naturaleza. El restablecimiento de la salud, justicia y armonía siempre se fundamenta en actividades rituales y celebrativas, que implican una redistribución de la riqueza («compartir») y de las relaciones humanas.[211]

Incluso las fiestas llamadas «religiosas» (en el fondo, todas las fiestas tienen connotación religiosa) en los Andes tienen este propósito de la realización de una solidaridad más amplia (que no es altruismo ni compasión). La fiesta de Todos los Santos, por ejemplo, no es solamente una retribución solidaria y recíproca a las personas difuntas, sino también un acto solidario para las personas vivas que sufren pobreza, marginación social, exclusión y enfermedades. La «mesa» que se prepara para el o la difunto/a, será distribuida después de la vigilia al grupo de «rezadores/as» que normalmente son personas indigentes y necesitadas. No

---

[209] Véase: Spedding, Alison (2002). «El Individuo Vinculado: Acción, Culpabilidad y Responsabilidad Individual en los Andes». En: *Kollasuyo*, Quinta Época, N° 1. 122-134.

[210] Es interesante que la tradición semita tiene una misma lógica y concepción, como nos hace ver Pablo mediante la metáfora del «cuerpo» como un todo interrelacionado (1 Cor 12: 12-26).

[211] Existen enfermedades andinas típicas (*mancharisqa, wayra, allpa hap'isqa, khara khara* etc.) que no tienen curación dentro de la lógica farmacéutica e individualista de Occidente. Como la causa de la enfermedad es la distorsión del equilibrio social, ecológico y cósmico, el tratamiento también está dirigido al restablecimiento de este equilibrio, lo que implica una actividad ritual y simbólica. Curar una persona es curar el «cuerpo colectivo» del que forma parte.

es casual que la comida y bebida recibida en esta ocasión, alcanza para mantener a una familia para todo un mes.[212]

La Fiesta de la Cruz en el mes de mayo también tiene un propósito de solidaridad cósmica y humana. En la Bajada (3 de mayo) y Subida (Pentecostés) de la Cruz, pero sobre todo en las vigilias y novenas, las familias más pudientes ponen a disposición de todas y todos sus remanentes, para que se haga «cuenta limpia» y para que «ante el Señor» nadie sufra de hambre o de sed.[213] Las fiestas religiosas, en general, son ocasiones para regular las incipientes injusticias y desequilibrios entre los miembros de la comunidad, a través de las costumbres de «prestes», «mayordomos», «hermandades», «padrinazgos» y otras.

Esta lógica se puede comparar con la idea «jubilar» de la Biblia Hebrea: establecer mecanismos –por mandato divino– de contribuir a un restablecimiento de la justicia social, mediante la condonación de deudas y la costumbre de hacer «cuenta limpia» cada cuanto tiempo. Este mecanismo de «solidaridad» no tiene que ver con un acto de «gracia» desmerecida, sino con la lógica de una justicia cósmica que se entiende en términos religiosos.

3. «Diaconía» en perspectiva indígena

En un contexto pastoral, la diaconía se suele definir por un servicio (*diakonia* en griego significa «servicio»)[214] de una u otra iglesia para las y los más necesitados/as: madres solteras, ancianas/os, discapacitados/as, enfermas/os, personas marginadas, indigentes etc. Es decir: la labor diaconal[215] se dirige normalmente a las personas que caen fuera de la red social y económica que tienen tendida las instituciones públicas.

---

[212] La Fiesta de Todos los Santos en los Andes tiene una finalidad parecida a la del año jubilar en la Biblia Hebrea: distribuir los remanentes del trabajo humano, para «empezar de nuevo». Como los difuntos (almas) siguen vivos y nos pueden hacer favores, hay que retribuirles en forma recíproca estos favores, pero en forma simbólica y retributiva: se reparte las riquezas de la «mesa» entre las personas más necesitadas que retribuyen estos bienes en forma de «rezos». Cf. Fernández Juárez, Gerardo (1998b). «Todos Santos: Todos Almas». En: *Revista Andina* N° 31. 139-159; Maidana, Freddy Luís (2002). «Todos Santos: el hombre va en busca de su muerto». En: *El Diario.* La Paz (octubre 31). 4; Museo Nacional de Etnografía y Folclore (2004a). *Todos Santos*. La Paz: MUSEF; Riveros, Ángela (2001). «La fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz: Cambios y continuidades culturales». En: *XIV Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF. Vol. I. 389-399.

[213] En la Fiesta de la Cruz, se baja la cruz (en color verde y sin corpus) del cerro tutelar del pueblo, en procesión con banda de músicos, chicha y rezos, para colocarla en la plaza central del pueblo. Se hace una vigilia después de la Bajada y antes de la Subida, en las que no sólo hay un intercambio «religioso» de oraciones y favores divinos, sino también un intercambio económico entre la familia de «mayordomía» (que supuestamente es rica) y las y los comuneros/as pobres del pueblo.

[214] La palabra griega *diakonos* significa «siervo» o «servidor», y el verbo correspondiente es *diakonein* («servir», «ministrar»). *Diakonia* se tradujo al latín como *ministerium*, *diakonos* como *minister*, y *diakonein* como *ministrare*. En la historia evolutiva de la terminología, se nota dos cambios importantes: Por un lado, el término –en la forma latina- se «seculariza» cada vez más y se lo aplica a lo político («ministro», «ministerio»); y por otro lado, el sentido original de «servicio» se pierde prácticamente a favor de un «cargo», una «ocupación», una cierta «función» (tanto en el ámbito religioso como político). El término griego *diáconos* (diaconen*; diaconía*) aparece en el Nuevo Testamento en: Lc 10:40; 22:26. Jn 2: 5,9. Rm 15: 25. 2 Cr 8: 4.

[215] En muchas iglesias, la labor diaconal viene ser institucionalizada. En la Iglesia católica, el «diácono» (transitorio) es el ministro eclesiástico inmediatamente inferior al sacerdote (ordenación menor) o el varón laico que ejerce al «diaconato permanente»; también existen las «diaconizas», religiosas consagradas que

«Diaconía» en términos indígenas no es una labor separada del resto de las actividades comunitarias, sino parte íntegra de ellas, dirigidas a todas y todos. El concepto adecuado y acorde con los principios sapienciales de los pueblos originarios es el del «cuidado». El ser humano es básicamente el «cuidador» *(arariwa)* y no el propietario, el productor o el *homo faber* de la modernidad occidental. La función de «cuidar» (*qhaway* que significa además «mirar», escudriñar») consiste en vigilar por el equilibrio frágil y complejo del ecosistema, de la comunidad humana, de las relaciones rituales y religiosas y del cumplimiento de los preceptos andinos del «*ama suwa, ama llulla, ama q'ella*» (¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!).

El ser humano no es productor ni mucho menos constructor del equilibrio social y cósmico, sino su vigilante y cuidador, cultivador de relaciones o «agri-cultor», es decir: cuidador de la *pachamama* y de los fenómenos meteorológicos y climáticos. Es parte del ecosistema y a la vez su «cuidante». En la comunidad rural *(ayllu)*, cada uno asume el papel de «cuidante» del equilibrio social y económico; esta tarea es lo que se podría llamar «diaconía».

La ética del «cuidado»[216] es asociada a menudo con una actitud y un hábito eminentemente femeninos; resulta que en la mayoría de las iglesias, la labor diaconal es realizada por mujeres, a pesar de que los «diáconos» son en su mayoría varones (en la Iglesia católica tanto los consagrados temporales como los laicos permanentes; en otras iglesias como ministros). El «cuidado» integral practicado por los pueblos originarios se asemeja mucho más a una perspectiva ginocéntrica (que androcéntrica); y ésta a su vez se relaciona en forma mucho más íntima con la vida y su conservación.[217]

Por lo tanto, la «diaconía» en clave indígena se traduce como el «cuidado de la vida» en todas sus formas: el ganado, la *pachamama* y sus cultivos, las personas humanas de la comunidad, pero también los fenómenos de «transición» que son garantes de vida (espíritus tutelares o *achachilas/apus*;[218] fenómenos meteorológicos y astronómicos; siembra y cosecha). Como en muchas cosmovisiones indígenas, todo está de una u otra manera

---

trabajan en instituciones de atención a enfermas y enfermos. En muchas iglesias protestantes, existen los «ministerios» de «diácono» y «diaconiza».

[216] Cf. Larrabee, M.J. (ed.) (1993). *An Ethic of Care*. Londres: Routledge; Curtin, D. (1992). «Towards an Ecological Ethic of Care». En: Warren, K.J. (ed.). *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana: University Press. Comins Mingol, Irene (2003). «Del miedo a la diversidad a la Ética del cuidado: una perspectiva de género». En: *Convergencia*, septiembre-diciembre 2003. Nro. 33. 97-122. La «ética del cuidado» fue desarrollada en un primer lugar por filósofas y educadoras feministas, antes de convertirse en un debate en la antropología y teología. Véase: Torralba, F. (1998). *Antropología del Cuidado*. Barcelona: Instituto Borja de Bioética; Boff, Leonardo (2002). *El cuidado Esencial: Ética de lo Humano, Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta.

[217] Referente al «ginocentrismo» y la «ginosofía» de la cosmovisión y religiosidad andinas, véase: Estermann, José (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104. Sobre todo el capítulo: «Crítica del androcentrismo occidental».

La ética y antropología del «cuidado» se originó en oposición a una ética de responsabilidad y una antropología de autorrealización demasiado androcéntricas, llegando a concepciones más acordes a la sensibilidad y sensibilidad femeninas. Hay muchos indicios de que los paradigmas indígenas de los pueblos originarios concuerdan con los presupuestos de estas teorías femeninas e incluso feministas, debido al nexo íntimo con los «misterios de la vida». Se trata de un pensamiento orgánico más que analítico, holístico más que dualista, narrativo más que discursivo.

[218] *Apu* (quechua) y *achachila* (aimara) se refieren etimológicamente a los «ancianos» y «ancestros», y en sentido más amplio a los cerros tutelares (de preferencia nevados) como presencia vital y protectora de nuestros ancestros.

«animado» y tiene «vida», la «diaconía» se extiende al cuidado del orden cósmico, sobre todo en y a través de la correspondencia del microcosmos ritual del ser humano.

El «cuidado de la vida» implica un trato cuidadoso y tierno de las condiciones de vida, sobre todo de la fuente de toda vida, la *pachamama*. Este cuidado implica una lógica ritual de reciprocidad (devolver lo que se recibe), de pedir permiso *(licenciaykiwan)* y de la complementariedad sexuada (es ante todo el varón que trabaja la tierra). En cuanto al ecosistema, el «cuidado» implica conservar y mantener un orden complejo de relaciones entre ser humano y el Medio Ambiente. Y en cuanto al ganado, se trata de velar por la reproducción y el bienestar.

Cuando se trata del «cuidado» de la comunidad humana y sus miembros, la «diaconía» en perspectiva indígena viene a ser el cuidado de lo que los pueblos originarios suelen llamar el «Buen Vivir» *(suma qamaña / allin kawsay)* que se plasma también en visiones utópicas de la «Loma Santa», de la «Tierra sin Mal», del «Paititi» u otros *topoi*. El «Buen Vivir» es lejos de ser una versión indígena de la *Dolce Vita* o del sueño hedonista de una vida en lujo. Se trata más bien del sueño de un «mundo en el que caben todas y todos, incluida la Naturaleza», proyecto central de los zapatistas de Chiapas y lema de los Foros Sociales Mundiales.

El «Buen Vivir»[219] busca el equilibrio entre todos los agentes de vida, para asegurar las condiciones imprescindibles de vida, sin hambre ni sed, sin despilfarro ni escasez, sin contaminación ni explotación. Es un ideal plasmado en un «cuidado» mutuo, en una «diaconía» permanente que no tiene nada que ver con el asistencialismo o la mendigues. El «Buen Vivir» se traduce en términos de una economía solidaria, la soberanía alimentaria, una producción de cultivos en pisos ecológicos, formas de trueque y reciprocidad laboral *(ayni, mink'a).*[220]

4. A manera de conclusión

En ciertas tradiciones y prácticas eclesiales, se ha insistido –y en parte se sigue insistiendo- en la «diaconía» y la «solidaridad» como actitudes resultantes de un altruismo sustentado por la base bíblica y teológicamente justificado por la primacía de la «gracia» divina sobre los «actos» humanos. Esta concepción ve con malos ojos sabidurías y prácticas que enfatizan sistemas «naturales» y «orgánicas» de «solidaridad» y «diaconía», tal como vienen ser vividas desde miles de años por los pueblos originarios en gran parte del planeta.

---

[219] La concepción andina del «Buen Vivir» (*suma qamaña* en aimara o *allin kawsay* en quechua) se refiere en última instancia al equilibrio y la armonía cósmicos, a un mundo en el que todas y todos pueden vivir dignamente, aprovechando de lo que nos regala la *pachamama* y los *apus/achachilas*. El lema de la revolución zapatista, eco de los pueblos originarios de Chiapas en México, quiere subrayar justamente este aspecto holístico del sueño indígena: un «mundo en el que quepan todas y todos, incluida la Naturaleza». Véase: PRATEC (ed.) (2006). *Allin Kawsay: Concepciones del bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: PRATEC; Pardo Castillo, Elena y Acayú Quenti, Rosio (s/f), «El *Allin Kawsay* en la concepción andina y el Bienestar en la concepción occidental». En: http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

[220] *Ayni* y *mink'a* son dos formas de reciprocidad laboral practicadas siempre en los Andes: el *ayni* se podría traducir como «trabajo comunitario», normalmente para realizar un proyecto común (irrigación; carretera; agua potable etc.); la *mink'a* es una forma de labor recíproca en la que un comunero o una familia ayudan a otro comunero u otra familia, con tal que éstos devuelven el trabajo en otra fecha, sea efectivamente o en forma simbólica.

Las perspectivas «holísticas» y cosmocéntricas de los pueblos indígenas complementan las concepciones aparentemente «altruistas» de la diaconía cristiana con un enfoque que supera tanto un antropo- como andocentrismo teológico. A pesar de la primacía proto-reformatoria de la «gracia», en muchas iglesias se practica una actividad «diaconal» muy activa y hasta activista que no siempre respeta las redes de solidaridad y «cuidado» existentes en las comunidades originarias. Parece que la antigua teología del empeño humano de «ganarse el cielo» mediante obras diaconales y caritativas se ha convertido en una «gracia secularizada», a través de los proyectos de desarrollo de agencias de cuño evangelical o incluso fundamentalista.

La concepción indígena de «solidaridad» como la conservación, el mantenimiento y la restauración de un equilibrio cósmico, biológico, social y económico, y la de «diaconía» como el «cuidado» amoroso y cariñoso de las múltiples relaciones (que a la vez siempre son «religiosas») existentes y garantizadoras de la vida, nos pueden ayudar a entender estas dos realidades teologales de una manera mucha más amplia, en perspectiva intercultural y quizás incluso interreligiosa.

Se trata –nada más y nada menos- de un proceso de transformación intercultural e interreligioso de las prácticas y concepciones religiosas, de las que «solidaridad» y «diaconía» son dos ejemplos fundamentales. No se trata de una transformación «ética» de lo religioso, de un proceso histórico de llegar a una «religión universal» o un «*ethos* globalizado» (aunque es parte de la agenda de las religiones y espiritualidades actuales), sino de un diálogo abierto y fructífero con las sabidurías milenarias de (en el caso de las Américas) *Abya Yala*, para encarnar e «inculturar» más radicalmente el mensaje de Jesucristo, imperativo e indicativo de una vida plena para todas y todos, sin perjudicar a la Naturaleza y las futuras generaciones.

11. El mercado religioso y la Religión del Mercado: Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes

Muchas/os estudiosos/as hablan de un «resurgimiento» de lo religioso, y entre ellos/as hay personajes nada sospechosos de pertenecer a grupos religiosos proselitistas, fundamentalistas o misioneros. Se trata más bien de filósofos y sociólogos de renombre, tal como Jürgen Habermas[221] o Gianni Vattimo[222]. Sin embargo, parece que este discurso de un nuevo «auge religioso» tenga como trasfondo ideológico y cultural el sentimiento posmoderno de la vida que se junta con la globalización neoliberal y cibernética de las últimas dos décadas.

1. ¿Resurgimiento de lo religioso?

Tanto el presupuesto (positivista) de que la religión fuera un asunto que desaparecería con el avance de las ciencias como la hipótesis de un resurgimiento de lo religioso en el umbral al siglo XXI tienen su fundamento civilizatorio en Occidente. En el siglo XIX, en Europa se vaticinó el «fin de las religiones», resultado final de un proceso supuestamente irreversible de la secularización y de la universalización del paradigma científico y tecnológico occidental. Al mismo tiempo, un visionario como Nietzsche advirtió de que «si Dios desaparece, surgirían los dioses».[223]

Esta dialéctica entre tiempos de fiebre religioso y otros de un afán positivista e irreligioso se puede apreciar no solamente en sentido diacrónico, sino también dentro de una misma época, bajo la figura de «desincronicidades»[224]. Cuando en Europa ya reinaba el espíritu librepensador de la Ilustración y del racionalismo, América Latina todavía estaba bajo el dominio de un escolasticismo renacentista. Y mientras las iglesias en el Viejo Continente se desesperan por la pérdida de credibilidad y membresía, en África hay un verdadero *boom* de iglesias independientes (*African Independent Churches*) y en América –tanto del Norte como del Sur– las iglesias (neo-) pentecostales arrasan el territorio a un ritmo increíble.

El modelo dominante de «desarrollo», encarnado en los múltiples intentos de Occidente de exportar e implementar su modo de vida, progreso y producción a otras sociedades, partía (en la época posguerra) de la presuposición (positivista y cienticista) de que «la religión» no

---

[221] Respecto a Habermas, véase: Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós [traducción del original alemán: (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fráncfort s.M.: Suhrkamp]. Mardones Martínez, José María (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. México: Anthropos. Cf. también el debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, en: http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm

[222] Respecto a Vattimo, véase: Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree*. Madrid: Paidós [traducción del original italiano: (1996). *Credere di credere*. Milán: Garzanti]. Vattimo, Gianni (2002). *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*. [traducción del original italiano (2002). *Dopo la cristianitá: Per un cristianismo non religioso*. Milán: Garzanti]. Vattimo, Gianni y Rorty, Richard (2005). *El futuro de la Religión: Solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós [traducción del original italiano: (2004) *Il futuro della Religione: Solidarietá, caritá, ironia*. Milán: Garzanti]. Zabala, Santiago (2003). «La Religión de Gianni Vattimo: El cristianismo después de la muerte de Dios». En: *Claves de la Razón Práctica* [España] No 132. 57-62.

[223] Nietzsche, Friedrich (1888/1973). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza [traducción del original alemán: (1888). *Götterdämmerung*].

[224] Se trata de un concepto propuesto por Søren Kierkegaard que fue replanteado en el siglo XX por Ernst Bloch y Johann Baptist Metz (*Ungleichzeitigkeit*). Según estos autores, la sincronicidad de lo «no sincrónico» es una característica de la modernidad.

solamente fuera un estorbo a cualquier intento de desarrollo, sino que desapareciera de por sí sola, una vez que la sociedad en «vía de desarrollo» haya alcanzado un cierto nivel de «progreso».[225] Lo que significa en términos menos académicos: «religión» es un asunto de gente pobre, atrasada, iletrada, tonta e inocente. Según Carlos Marx, la eliminación de las «cadenas reales» –pobreza, injusticia social, ignorancia, discriminación– llevaría de por sí solo a la eliminación de las «cadenas imaginarias» de la religión.[226]

Lo que ocurrió realmente en el siglo XX, es una realización tardía mucho más consecuente del vaticinio de Nietzsche del «crepúsculo de los ídolos»: no sólo la ciencia y tecnología, sino el mismo desarrollo en su forma ideológica («desarrollismo») adquirieron dignidad de «religión», con sus dioses, imágenes, expertos religiosos y catecismos. La contraposición intelectual entre religión y desarrollo, entre creencias y ciencias, entre superstición e ilustración resulta ser una dicotomía falsa que sólo se la creyó un cierto tiempo en Occidente. Una vez despertada del «sueño dogmático» de un positivismo y racionalismo llevados al extremo, la *intelligentsia* occidental se apura hoy en día a corregir el error y señalar el ya mencionado «resurgimiento religioso» que se vislumbra en las diversas formas de la vida posmoderna.[227]

En las culturas no-occidentales –entre ellas las andinas– que no pasaron por el «Feuer-Bach»[228] de la crítica de la religión y el proceso de secularización, el fenómeno actual del «resurgimiento religioso» tiene matices y características muy distintas. Como lo «religioso» nunca ha dejado de ser un factor decisivo en la interpretación y vivencia de la realidad, tampoco se puede hablar de su resurgimiento, como de un Fénix de las cenizas. No tiene que ver con las tesis posmodernas de la *Nueva Era* y de la época del Acuario, ni con una época mística y esotérica.

El supuesto «resurgimiento religioso» tiene en el contexto andino sobre todo dos características: Por un lado, un proceso de «pentecostalización» de la expresión de la fe cristiana, y, por otro lado, la revitalización de una religiosidad ancestral indígena que más de «resurgimiento» es un fenómeno de «visibilización», de manifestación expresa, de un *coming out* (expresión que se refiere al mundo gay y su «salir del armario») y de una «desclandestinización», más allá del miedo. Después de siglos de existencia y prácticas clandestinas, la religiosidad o espiritualidad ancestral indígena sale a la luz del día, sin vergüenza ni falso pudor o complejo de inferioridad. Su coincidencia temporal («sincronicidad de lo no sincrónico») con el «resurgimiento religioso» en Occidente no es

---

[225] Esta idea fue planteada por primera vez por Augusto Comte (1798-1857), fundador del positivismo. En su *Cours de philosophie positive* (1842) augura la superación de los estadios teológicos y metafísicos por el «estadio positivo», mediante las ciencias y el progreso tecnológico.

[226] «La alienación religiosa es una alienación de segundo grado. Expresa en forma de teoría justificativa lo absurdo del mundo que la hace nacer. La alienación religiosa tiene su origen en la alienación económica y no podrá superarse mientras no se supere ésta. La lucha contra la religión es la lucha contra aquel mundo cuyo aroma espiritual es la religión. […] La miseria religiosa, es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.» (En torno a la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844. Tomado de Marx, Carlos (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica).

[227] Para mayores informaciones, cf. Rubio Ferreres, José María (1998). «¿«Resurgimiento religioso» versus secularización?». En: *Gazeta de Antropología* No 14. [Granada]. También Saxton, Alexander (2006). *Religion and the Human Prospect*. Nueva York: Monthly Review.

[228] La metáfora de *Feuer-Bach* (literalmente: «riachuelo de fuego») se refiere a la crítica de la religión de Ludwig Feuerbach (1775-1833) que ha marcado un punto decisivo e irreversible en la historia de la religión cristiana.

casual, aunque comparte ciertos presupuestos filosóficos y culturales con la onda posmoderna y esotérica.

Un ejemplo concreto y tangible de esta «nueva religiosidad» es la nueva Constitución Política del Estado (CPE) en Bolivia (todavía en su fase de Proyecto). En comparación con la vigente de 1967, el predominio del lenguaje «religioso» es significativo: en la CPE vigente de 1967, aparecen en 11 oportunidades términos y expresiones que se refieren al campo religioso; en el proyecto de la nueva CPE, éstas ascienden a 30. Se trata de una Constitución altamente «religiosa», elaborada por una mayoría de un Gobierno indígena que se considera poco reverente hacia autoridades religiosas y la iglesia católica. ¿A qué se debe este «resurgimiento religioso» político y prácticamente estatal?

Un análisis más detallado revela que no sólo las ocurrencias de términos explícitamente «religiosos», sino sobre todo el juego lingüístico religioso mismo han cambiado totalmente. En la CPE de 1967 dominan, entre las expresiones con un contenido «religioso», aquellas que se refieren a instituciones religiosas establecidas y sus manifestaciones («iglesia»; «religión», «religioso/a»; «culto»). En el proyecto de la nueva CPE, la terminología es completamente distinta: «iglesia» ya no aparece, pero hay un uso casi inflacionario de términos como «cosmovisión». «espiritualidad» y «religioso/a». En comparación con la CPE del 1967, incluso se menciona a «Dios» (en el Preámbulo), aunque en complementariedad con «*Pachamama*».

2. ¿Es «espiritualidad» el nuevo nombre para «religión»?

Para una mirada un poco superficial, este cambio de terminología religiosa puede aparecer como una manifestación de una sintonía «intercultural» (o «inter-paradigmática») con la terminología adoptada por sectores importantes de la *Nueva Era*, de la religiosidad posmoderna y de una mentalidad esotérica postindustrial y post-secular. En Occidente, se puede constatar un uso inflacionario de la palabra «espiritualidad», en desmedro de «religión» e «iglesia». Destacados cientistas de la religión concluyen que la supuesta «crisis» de valores y normas no es una crisis de la «religión» sin más –es decir el resultado tardío del proceso de secularización y profanización–, sino de la religión institucionalizada, dogmatizada y monolítica.[229] Mueren las iglesias, pero resucitan las espiritualidades.

Mutatis mutandi, este mismo fenómeno se puede apreciar en el contexto andino, aunque el trasfondo y las implicaciones son totalmente distintos. Las formas religiosas predominantes en los Andes nunca han sido las institucionalizadas y dogmáticas, a pesar de una lucha incesante por parte de los representantes de la institucionalidad religiosa («iglesias») en «implantar» iglesias y congregaciones religiosas. Ni las campañas de la «Extirpación de la Idolatría» (siglo XVII)[230], ni la implantación de la estructura jerárquica de la iglesia católica, y mucho menos todavía la imposición de un dogma puro e inequívoco han dado los resultados esperados. Parece que el hombre y la mujer andinos fueran resistentes a este tipo de

[229] Cf. Ramoneda, Josep (2005). «¿Tiene futuro la religión?. Sobre la crisis de la religión y del laicismo». En: *Pasajes* No 18 [Valencia]. Fornet-Betancourt, Raúl (2007). *Interculturalidad y Religión: Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala.

[230] Estas campañas se llevaron a cabo sobre todo en el Perú, considerando que el Imperio incaico haya dejado más huellas de una religiosidad ancestral. Se suele dividir las campañas de extirpación del siglo XVII en tres etapas: la llevada a cabo por Francisco de Ávila entre 1609 y 1619; la de Gonzalo de Ocampo entre 1625 y 1626; y la última realizada por el arzobispo Pedro de Villagómez entre 1641 y 1671.

«religiosidad» institucional y dogmática que se plasma en las categorías de «religión», «confesión», «denominación» y «doctrina».

Es cierto que también en el mundo religioso indígena de los Andes existen especialistas religiosos (*yatiris, paq'os, altomisayoq* etc.) y rituales más o menos «ortodoxos». Sin embargo, no existe una «doctrina» definida de una supuesta «religión andina», ni una práctica que se rige por una disciplina, un procedimiento único, un adoctrinamiento o una autoridad ministerial. Los «ministros» andinos no son ordenados por autoridades congregacionales, sino por el rayo, la elección natural y los elementos del mismo universo ordenado (*pacha*). Existe una «horizontalidad» y «complementariedad» religiosa que es funcional y en sintonía con un sentimiento panenteísta y panzoísta.[231]

La sustitución de «religión» por «espiritualidad» en el contexto andino no tiene la misma motivación y el mismo trasfondo que en un contexto posmoderno europeo y norteamericano. Es muy problemático hablar de «religión andina» como si se tratara de un sistema de creencias, doctrinas y estructuras religiosas definidas y reconocibles. Por otro lado, simplemente hablar de «espiritualidad» tiene el peligro de limitar el campo religioso con toda la rica fenomenología e historia a un simple ejercicio ritual y una suerte de cosmovisión a la vez pre- y posmoderna. La preferencia de las y los andinos por «espiritualidad», por encima de «religión» o «religiosidad», nos da indicios de cómo se entiende el campo religioso en los Andes.

Mientras que en Occidente y en las tradiciones religiones monoteístas, «espiritualidad» es subordinada a la «religión», en el sentido de ser un aspecto o un enfoque de esta, en el caso de los Andes –y de la mayoría de «religiones no monoteístas»– es justamente al revés: «Espiritualidad» es el paraguas debajo del cual se hallan los diferentes fenómenos «religiosos», tal como creencias, rituales, costumbres, expresiones de fe y doctrinas. «Religión» es una determinada manifestación limitada de la «espiritualidad» la que engloba prácticamente todos los aspectos de la vida de las personas andinas. En Occidente –y, por tanto, en el cristianismo– la «religión» (cristiana) es el marco general, la estructura fundamental para las expresiones religiosas, entre ellas la «espiritualidad».[232]

Sin embargo, hay una paradoja o hasta contradicción en todo esto. En el transcurso de los siglos, el ámbito al que se refiere la «religión», en Occidente venía reduciéndose cada vez más, hasta que en el siglo XX se replegaba prácticamente al foro interno de la privacidad individual, a la ritualidad estandarizada y a la doctrina establecida. Este reduccionismo de lo religioso llevaba, a su vez, a un arrinconamiento de la «espiritualidad» (en el sentido más técnico de Occidente de una «práctica devocional y piadosa») y, en algunos casos, a su desaparición total. Sólo los contra-movimientos «carismáticos» y «pentecostales» sabían

---

[231] Existe un debate y una controversia sobre el supuesto «animismo» andino, en oposición al monoteísmo cristiano. Véase: Miranda Luizaga, Jorge (2006). «Fundamentos de las espiritualidades panandinas». En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La Paz: ISEAT/Plural. 21-36; el autor habla de una «ajayismo panandino». Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*: La Paz: CEBIAE. Los conceptos de «panenteísmo» y «panzoísmo» no implican ni un determinismo, ni un animismo en sentido clásico y corresponden de mejor manera al sentimiento «panreligioso» del *jaqi/runa* andino. Véase: Estermann, Josef (2007). *Filosofía Andina: Sabiduría andina par un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 277-305

[232] En los estudios teológicos, la «espiritualidad» es una materia entre otras; y en las congregaciones religiosas, «espiritualidad» se limita muchas veces al desarrollo de la vida íntima del individuo en relación con lo divino.

rescatar y siguen cuidando algo de la riqueza espiritual de la tradición religiosa occidental. Parece que la posmodernidad enfoque nuevamente el fenómeno religioso desde la «espiritualidad», liberándola de la camisa de fuerza doctrinal e institucional.

En el caso andino, el término «religión» se asocia con el sistema religioso institucional de la iglesia católica y de las iglesias evangélicas, y no tanto con la «religiosidad» ancestral indígena y sus «espiritualidades». En este contexto, llama la atención el «cambio de paradigma», en el caso boliviano, entre la Constitución Política del Estado (CPE) vigente (del 1967) y la propuesta de la nueva CPE de 2008, tal como lo hemos señalado antes. La CPE de 1967 que refleja un espíritu altamente occidental y colonial, se refiere al paradigma de la «religión» en un sentido de institución y corporación semiestatal («Santa Sede»). En contraste, la CPE de 2008 que pretende ser «descolonizadora» e incluyente, «religión» se entiende en términos de «espiritualidad» y «cosmovisión».

Lo «religioso» (o «espiritual») en el contexto andino no se limita a un cierto «campo» o ciertas instituciones y especialistas, sino que está presente en todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la siembra hasta la cosecha, y por supuesto en todo lo que tiene que ver con «desarrollo» y mejora de las condiciones de vida. Lo «religioso» o «espiritual» es para el *jaqi/runa* andino lo que es el agua para el pez: una segunda piel, el aire que se respira, el tesoro colectivo subconsciente. Lo «religioso» normalmente no se objetiva ni se tematiza, sino se lo vive en forma ritual y celebrativo.[233]

Para Occidente, «religión» se asocia con un sistema (simbólico) de elementos más o menos consistentes y coherentes que son objetos de estudio y de reflexión, y que se visibilizan en forma institucional y doctrinal. Como conglomerado de todo lo «sagrado», se lo contrapone a lo que se considera «profano» o «secular», empezando con la vida política, pasando por la actividad económica y llegando al foro judicial y legislativo. Occidente ha pasado por la crítica de la religión ilustrista, la secularización y el positivismo, con el efecto de que los residuos «religiosos» hoy en día se encuentren sólo en las iglesias, mientras que la «espiritualidad» ha ganado adeptos/as fuera de ellas.

Podemos, entonces, constatar una sincronicidad no causal entre el planteamiento posmoderno en Occidente y la concepción ancestral (premoderna) de las culturas indígenas, respecto al tema de la «religión». La crisis de la «religión» en la modernidad (o hiper-modernidad) es una crisis de su institucionalidad y de su carácter dogmático monocultural. Tanto la posmodernidad (occidental) como la «espiritualidad» indígena pretenden liberar lo «religioso» de esta camisa de fuerza que exigen las «religiones» establecidas y sus teologías. Sólo que los motivos difieren *toto coelo*, debido a que la «espiritualidad» andina no es el resultado de una rebeldía del individuo desvinculado, sino la expresión de una sabiduría colectiva milenaria.[234]

---

[233] Cf. Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1 [Alemania]. 69-83.

[234] Si bien es cierto que la racionalidad «premoderna» de las sabidurías indígenas y la racionalidad «posmoderna» de Occidente se encuentran («los extremos se tocan»), resultaría ser un gran error abordar las espiritualidades indígenas desde la perspectiva posmoderna. En muchos aspectos, se trata de dos paradigmas totalmente diferentes: individualismo *versus* colectividad; atomismo *versus* relacionalidad; solidaridad *versus* hedonismo egocéntrico; complementariedad *versus* autarquía; multiculturalismo *versus* interculturalidad.

3. El Libre Mercado: La «super-religión» globalizada

El debate sobre la «interculturabilidad» de los conceptos «religión» y «espiritualidad» no debe enceguecernos ante un fenómeno que tiene repercusiones mucho más allá de la cuestión de la disyuntiva entre «espiritualidad» y «religión». El afán posmoderno de un eclecticismo y *pastiche* religiosos va de la mano con un imperialismo religioso post-secular y post-teísta[235] englobado por la «super-religión» civil del capitalismo neoliberal. El llamado «resurgimiento religioso» no sólo tiene que ver con la «religión» en sentido clásico, es decir: con el resurgimiento de muchas corrientes esotéricas, espiritualistas, oscurantistas y para-científicas, sino también con la «religionización» de sistemas y modelos económicos y políticos, tal como el capitalismo neoliberal.

Lo que ni la Ilustración europea, ni el proyecto de una «ética mundial» (Hans Küng) han sido capaces de lograr, parece lograr el capitalismo globalizado con la implementación de una «super-religión», mediante la ayuda de los medios de comunicación de masas y la interconexión digital. No sólo el modelo dominante de «desarrollo» (desarrollismo) tiene muchos rasgos de una «religión»[236], sino que el modelo económico dominante se ha vuelto «religión» mundial globalizada. Se sustenta por ciertos «dogmas» ultraliberales, la «mano invisible» (un símbolo eminentemente religioso), los templos de adoración que son las bolsas de valores, los ministros que son los gurús de la flexibilización (el «alto clero financiero»), y despliega toda una liturgia que se repite día tras día en los supermercados y bancos de este mundo.

El carácter «religioso» del neoliberalismo capitalista fue constatado ya hace bastante tiempo, no sólo por los adversarios (Hinkelammert y Assmann)[237], sino por sus mismos defensores y promotores (von Hayek, Friedman, Camdessus, Novak). El «evangelio» de esta nueva «super-religión» promete para todo el mundo una vida de consumo ilimitado y la solución tecnológica de todos los problemas que se puedan presentar. Para la «salvación», ni hay que ser miembro creyente de esta mega-iglesia, porque a lo largo «todas y todos se mojarían» por las bonanzas del Libre Mercado autorregulado (el famoso *trickle down effect*). Esta «super-religión» no sólo convierte a las religiones tradicionales a instituciones cada vez más sectarias y fundamentalistas, sino que es en sí misma fundamentalista. Exige la «entrega» *(islam)* total de los feligreses a una ideología que se presenta como «camino único» en la perspectiva del «fin de la historia».[238]

---

[235] Para el tema de la «religión postsecular», véase: Miralles, Josep (1976). «La religión postsecular». En: *Estudios eclesiásticos* Vol. 51. No 199. 541-544. AA.VV. (2006). *Cristianismo en cultura postsecular*. Navarra: EUNSA. El concepto de «post-teísmo» todavía no se ha abordado en el mundo de habla española, pero sí en el mundo anglófono, bajo el término *posttheism*: Krop, H.A., Molendijk, A.L., Vries, H. De (2000). *Posttheism: Reframing the Judeo-Christian tradition*. Amsterdam: Peeters.

[236] Al respecto cf. Binsbergen, Wim van (1991) «Religion and Development: contributions to a new discourse». En: *Antropologische Verkenningen*. Año 10 No 3. 1-17. También: Idem (2001). «Religion and development: Reflexions on the work of Philip Quarles van Ufford and Matthew Schoffeleers». En: http://www.shikanda.net/african_religion/reldev.htm

[237] Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo (1997). *La idolatría del mercado: Ensayo sobre economía y teología*. San José: DEI [traducción del original portugués (1989), *A idolatria do mercado: Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes]. Assmann, Hugo «Las falacias religiosas del mercado». En: http://www.chasque.net/pdc/hassman.htm Véase también: Loy, David (2006). La Religión del Mercado». En*: Zendo digital. Nueva época*. No 12. (http://www.zendodigital.es/ZD12/col_izq/LaReligionDelMercado-DavidLoy.htm).

[238] Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. México: Planeta [traducción del original inglés (1989). *The end of History and the Last Man*. Londres: Penguin].

La escatología de la «super-religión» neoliberal-capitalista se apoya en varios principios de la tradición judeocristiana y de los «metarrelatos» de la modernidad occidental, a los que pretende superar mediante un único «metarrelato» religioso-civilizatorio. La eternidad e ilimitación como características del dios cristiano (igual que musulmán y judío) se proyecta al Libre Mercado: el crecimiento económico de la producción y del consumo no tiene límites. La invisibilidad y omnipotencia (otros atributos entitativos de Dios) se plasman en la «mano invisible» y el poder ordenador de la autorregulación del Libre Mercado. Si se presentan limitaciones humanas, físicas o ecológicas, hay que superarlas con la misma receta del fanatismo religioso: imponer a la feligresía, mediante un bombardeo incesante de nuevas «necesidades» de consumo, la lógica irracional de un crecimiento a costa de tres cuartas partes de la humanidad, de la Naturaleza y de las futuras generaciones. El Mercado Libre funciona de manera más perfecta sin el ser humano que un estorbo. En este sentido, se trata de una escatología verdaderamente apocalíptica, en el sentido del lema posmoderno: «después de nosotros el diluvio».

Hablando de la relación entre «religión» y «desarrollo», no se trata solamente de indagar sobre las múltiples posibilidades de sinergias y desencuentros, sino también de una «crítica de la religión» postsecular del desarrollismo y de su manifestación imperialista, el capitalismo neoliberal. El eclecticismo posmoderno y la «espiritualidad» de la *Nueva Era* nos hacen cerrar los ojos ante los peligros globales del supuesto «resurgimiento» de lo religioso. El tema se puso sobre la mesa de las grandes potencias, especialmente a partir del 11 de septiembre de 2001, y tomaba la forma de una advertencia ante el «fundamentalismo» islámico y su potencial terrorista. Sin entrar en un debate más de fondo, el *Choque de Civilizaciones* (Huntington)[239] hoy día ya no es un «choque» entre las grandes religiones establecidas –en especial entre las dos únicas con pretensión misionera y universal: el islam y el cristianismo–, sino la lucha entre la «super-religión» del capitalismo como única vía en un mundo unipolar, por un lado, y la amplia gama de «espiritualidades» que abogan por un modelo intercultural e interreligioso.

Bajo la presuposición de que no solamente el modelo dominante de «desarrollo» tiene características religiosas, sino que viene presentándose como parte intrínseca del «metarrelato» único del capitalismo neoliberal, resulta demasiado ingenuo tratar de la problemática de «religión y desarrollo» como si se tratara de una simple yuxtaposición o un choque de paradigmas.[240] En realidad, hay que abordar la temática desde una perspectiva

---

[239] Huntington, Samuel (1997). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*. Barcelona: Paidós [traducción del original inglés: (1996). The *Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster]. Huntington publicó su trabajo, como reacción al libro *El Fin de la Historia y el último Hombre* (1992) de Francis Fukuyama, como artículo en: *Foreign Affairs* (1993), bajo el título «The Clash of Civilizations?». El concepto de «choque de civilizaciones» fue introducido por Arnold Toynbee, pero sólo en sentido geopolítico. Huntington señala fracturas entre ocho «civilizaciones»: la cristiandad occidental; el mundo ortodoxo y Rusia; el mundo musulmán; judía y la civilización hebrea; la civilización hindú; la civilización sínica (China, Vietnam, Singapur, Taiwán); el África subsahariana; las áreas budistas; Japón. Respecto a América Latina, Huntington está indeciso si pertenecerá a lo largo a la «cristiandad occidental» o si formará otra civilización aparte.

[240] Gran parte de los proyectos de investigación en Europa y EE.UU. sobre el tema de la relación entre «desarrollo» y «religión» tiene como tela de fondo el «11 de septiembre», metáfora para el fundamentalismo y terrorismo islámico que se resiste a cualquier intento de «desarrollo» en sentido occidental. El gran proyecto llevado por la Universidad de Birmingham (http://www.rad.bham.ac.uk/) tiene como países meta Nigeria, Tanzania, Pakistán e India, en su mayoría países con incidencia musulmana. No se toca el caso latinoamericano, ni de Oriente Lejano o de Rusia. Lo mismo ocurre con la

intercultural y de la crítica de ideologías, abordando el «desarrollo» en su forma más ideologizada como una nueva «religión» con pretensiones universales. Gran parte del supuesto «choque» entre la civilización occidental y el islam se comprende, si tenemos ojos por la carga «religiosa» de lo que se pretende implementar como «modernidad» y «desarrollo».[241]

El «desarrollismo» –parte misionera del paradigma capitalista-neoliberal– contiene sus propios contenidos religiosos que entran en conflicto con las convicciones de las religiones «clásicas» y las «espiritualidades» indígenas. Entre los «dogmas» principales del «desarrollismo» figura la utopía materialista de un consumo ilimitado, una antropología egocéntrica, la «salvación» por medio de la acumulación de riquezas y bienes, y la sacramentalidad y sacralizad del dinero. Las espiritualidades indígenas –y en menor medida las religiones establecidas– se pronuncian en sentido opuesto: la utopía del Buen Vivir (en los Andes: *suma qamaña/allin kawsay*; en el mundo guaraní: «Tierra sin Males») o del Reino de Dios, una antropología de solidaridad y compasión, la salvación por la gracia y armonía, la iluminación y una vida equilibrada, y la sacramentalidad de la vida en sus diferentes aspectos.

4. ¿Y las iglesias?

El «resurgimiento religioso» prácticamente no ha tocado las puertas de las iglesias históricas, ni la católica ni las evangélicas. En Bolivia, prácticamente todas la iglesias históricas –católica, metodista, luterana, bautista, presbiteriana, anglicana– han perdido miembros en los últimos años o se han estancado. Si bien es cierto que la iglesia católica ha perdido, en comparación, muchos más miembros, también se puede observar un cierto cansancio religioso en las iglesias históricas protestantes. Dentro de la iglesia católica, el «resurgimiento religioso» se manifiesta ante todo en el surgimiento y crecimiento de los nuevos movimientos eclesiales carismáticos y fundamentalistas, tal como el movimiento Neocatecumenal (neocatecumenales), la renovación carismática (Comunidad de Emmanuel; Siervos de Cristo Vivo, etc.), *Opus Dei* (prelatura personal de ultraderecha católica), *Schönstatt* (movimiento apostólico católico clerical y conservador), *Sodalicio* (sociedad de vida apostólica muy conservadora en el Perú), *Legión de Cristo* (congregación religiosa de derecho pontificia fundamentalista con origen en México) y otros. Si bien es cierto que, por un lado, se trata de una «inyección espiritual» a la vida religiosa, por otro lado se trata de un repliegue conservador y tradicionalista de gran parte de la iglesia católica.

Donde la ola del «resurgimiento religioso» ha tenido más efecto, es en las iglesias pentecostales[242] y neopentecostales[243]. Y parece que ellas se acerquen más a este tipo de

---

Conferencia del 14 y 15 de junio de 2007 que organizó la Universidad Libre de Ámsterdam sobre el mismo tema; las principales Conferencias tenían como contexto Asia y África, con un fuerte enfoque en las teorías poscoloniales y postseculares (http://www.bezinningscentrum.nl/Religion_Development/index.shtml).

[241] El paradigma de «desarrollo» dominante y promovido por los organismos de las potencias «occidentales» (Banco mundial, Fondo Monetario Internacional, G7 etc.) lleva una fuerte carga «ideológica» en el sentido de un desarrollo basado en valores materiales, los principios de la democracia liberal, los derechos humanos individuales, el feminismo europeo y norteamericano, la secularización y el crecimiento económico ilimitado. Estos valores y principios entran en conflicto con muchas de las convicciones de las religiones «clásicas», en especial el islam en su vertiente más ortodoxa.

[242] Al principio del siglo XX nace el pentecostalismo en medios pobres y excluidos. Su origen está ligado a nombres como Carlos Parham (un ex pastor metodista) y William Seymour en los Estados Unidos. Surge casi simultáneamente en otras partes del mundo. Practican el bautismo del Espíritu Santo y curaciones. En sus cultos,

«espiritualidad» que hemos señalado como característica de una religión «meta-religiosa» (si vale la contradicción).[244] La crítica de la religión como tarea teológica y espiritual, surgida en la Teología Dialéctica de la tradición protestante europea, ha sido asumida, bajo la consigna de la lucha contra las «idolatrías», por las iglesias neopentecostales. Para ellas, no sólo las religiones no-cristianas y la iglesia católica, sino también las iglesias evangélicas históricas son «idólatras», a tal extremo de que se pretende dejar atrás la «religión» como una categoría ideológica y diabólica. La nueva identidad es el imperio del Espíritu que no requiere ni de instituciones bien establecidas («jerarquías»), ni de una doctrina dogmatizada, ni de una formación académica para ejercer el liderazgo espiritual.

Todas ellas son características de la nueva manera posmoderna de entender lo «religioso» como una forma deficiente de lo «espiritual» que tiene vigencia más allá de limitaciones doctrinales e instituciones. Sin embargo, existen diferencias fundamentales entre la «espiritualidad» de las congregaciones neopentecostales, la de los nuevos movimientos religiosos[245] posmodernos (ante todo la *Nueva Era*) y la de las comunidades y culturas indígenas.

- En primer lugar, en las iglesias neopentecostales surge una «neo-ortodoxia» de corte fundamentalista que se apoya en la revelación divina en la literalidad e infalibilidad del texto bíblico y su aplicación directa y no mediada a la vida actual.
- En segundo lugar, la «espiritualidad» neopentecostal está totalmente separada de cualquier mediación cultural; es más: construye una suerte de incompatibilidad entre la fe «espiritualizada» (supra-cultural) y las culturas, especialmente las indígenas. De ahí que se puede apreciar en los Andes una nueva campaña de «Extirpación de Idolatría», promovida esta vez por sectores neopentecostales y una parte ultraconservadora de la iglesia católica, y llevada a cabo con el mismo fervor religioso y misionero que su antecesora del siglo XVII.[246] Lo que para la «espiritualidad» indígena andina son elementos de importancia espiritual trascendental –la hoja de coca, la *Pachamama*, los *achachilas* o *apus*–, para la «espiritualidad» neopentecostal (y el fundamentalismo católico) son expresiones de una religión diabólica y «pagana» que hay que combatir a todo costo.

---

dentro de expresiones y manifestaciones emotivas y espirituales aparece con fuerza el habla en lengua (glosolalia). En Bolivia como en toda América Latina el pentecostalismo es el fenómeno evangélico más numeroso y popular. Llega al país a través de misioneros tanto de Estados Unidos como de Chile y Brasil. Es un fenómeno muy dinámico con mucha capacidad de multiplicarse internamente. Las «Asambleas de Dios» son una de las iglesias más representativas del pentecostalismo.

[243] Movimiento nacido al interior del pentecostalismo y de otras expresiones evangélicas en los Estados Unidos primeramente. Está muy relacionado con acontecimientos y campañas evangelísticas multitudinarias, con el uso de los medios de comunicación de masas («iglesia electrónica») a los «televangelistas» y a la «teología de la prosperidad».

[244] Las iglesias neopentecostales no se entienden como «religión» ni «denominación», sino ante todo como «congregación» de fieles que se rigen por algunos principios de fe (infalibilidad de la letra de la Biblia; pronta segunda venida de Cristo; santidad individual etc.).

[245] Últimamente, la categoría de «Nuevos Movimientos Religiosos» (NMR) se ha impuesto, tanto en las ciencias de la religión como en la teología. Los NMR son grupos religiosos, éticos y espirituales de reciente creación que aún no han sido integrados en ninguna de las religiones anteriormente existentes ni tampoco han sido reconocidos con la denominación de Iglesia o cuerpo religioso. Ejemplos: la Cienciología, Iglesia de la Unificación (*Moon*), Cultos Cargo, Maharishi Mahesh Yogi, Omismo, Neopaganismo, Movimiento Rastafari, etc.

[246] Véase Adrianzén M., Alberto (2006). «Perú: La nueva campaña de extirpación de idolatrías». En: http://www.albertoadrianzen.org/index.php?fp_verpub=true&idpub=74

- En tercer lugar, las iglesias neopentecostales se hacen aliadas (involuntarias) de la nueva «super-religión» capitalista-neoliberal, al promover una «teología de la prosperidad»[247] que no solamente plantea la salvación individual, la acumulación de riqueza y bienes, sino que hace uso de toda la tecnología concomitante del marketing y de la seducción del consumidor «religioso» y «espiritual». Como tales, también son promotoras de un modelo de «desarrollo» totalmente anatópico[248] y genocida que se orienta en los valores civilizatorios de Estados Unidos, con una escatología maniquea y una antropología egocéntrica.

A pesar de declararse «apolíticas», las iglesias neopentecostales hacen «política» a través de la promoción de una concepción fundamentalista del orden social sustentado por una lectura selectiva de la Biblia y una ceguera total ante el propio etnocentrismo implícito. La lucha contra la equidad de género, los derechos sexuales y reproductivos, las culturas indígenas ancestrales y la laicidad del Estado manifiesta no sólo un espíritu «premoderno» e intolerante, sino la intención de implementar una suerte de «teocracia» evangélica, en abierta confrontación con la teocracia islámica y la secularización moderna de Occidente. Al mismo tiempo, trasmiten –consciente o inconscientemente– los valores principales de la «cultura» norteamericana que se plasman en el famoso «sueño americano» del individualismo materialista y consumidor, de la factibilidad tecnológica ilimitada y de la subyugación total de la materia y Naturaleza. Con otras palabras: las iglesias neopentecostales no son culturalmente «neutrales» (o «supra-culturales»), ni políticamente «abstinentes».[249]

De acuerdo con la encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), paralelamente al Censo Nacional en 2001, referente al campo religioso en Bolivia, un 97.8 % se consideraba pertenecientes a una u otra «religión»[250], casi exclusivamente cristiana (sólo un 0.1 % a una religión no-cristiana). Hay que advertir que entre las alternativas no figuraban, por ejemplo, «religión indígena», «religión guaraní», «espiritualidad aimara» o «religiosidad andina». Además, el campo religioso en esta encuesta se definía a través de sus instituciones, es decir: «iglesias». Un 77.8 % de la población boliviana se considera perteneciente a la iglesia católica, un 16.5 % a iglesias «protestantes/evangélicas», y una 3.6 % a «otras de origen cristiano».[251] Por cierto que existe un cruce entre «iglesias» e identidad étnica y de

[247] Se denomina «Teología de la prosperidad» a un conjunto no sistematizado de doctrinas cristianas que enseñan que la prosperidad económica y el éxito en los negocios son una evidencia externa del favor de Dios. Es una enseñanza común entre muchos "tele-predicadores" y también entre iglesias pentecostales y neo-pentecostales (incluso entre predicadores evangélicos y carismáticos), la cual establece que Dios quiere que los cristianos sean exitosos en "todos sus caminos", especialmente en el área de las finanzas. Cf. Ocaña Flores, Martín (2002). *Los Banqueros de Dios: Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad.* Lima: Ediciones Puma; Venables, Gregorio et al. (1999). *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*. La Paz: Editorial Lámpara.

[248] El término «anatópico» (del griego *ana* [contra] y *topos* [lugar]) se refiere a la transculturación de valores civilizatorios y religiosos de un «lugar» (*topos*) a otro, sin preocuparse por la inserción e inculturación de estos, es decir: a espalad o fuera de la realidad.

[249] La administración de George Bush en EE.UU. y la guerra contra Irak son apoyadas ideológicamente por sectores fundamentalistas y apocalípticos de las iglesias neopentecostales que interpretan esta guerra como la lucha final contra la «Nueva Babilonia».

[250] La categoría genérica usada por el INE es «religión o culto».

[251] No queda del todo claro qué iglesias se subsuman a la categoría de «protestantes/evangélicos» y cuáles a «otras de origen cristiano». El pastor Lucio Arias, presidente de ANDEB, propuso para la encuesta del INE las siguientes categorías, para el campo religioso no católico: «iglesias históricas»; «pentecostales», «adventistas», «mormones», «iglesias de santidad», «otros, poco definidos» y «ninguna». Cf. Albó, Xavier (2002). *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia.* La Paz: CIPCA. 73ss.

zona geográfica (urbana o rural). Llama la atención que el porcentaje de personas que pertenecen a iglesias no-católicas, en el área rural (24.9 %) no sólo es mayor que el promedio nacional (22.2 %), sino significativamente mayor que en el área urbana (19.8 %). Entre los aimaras rurales, este porcentaje asciende incluso a un 36.4 %[252].

En los últimos veinte años, las iglesias evangélicas históricas (bautista, luterana, metodista, presbiteriana y otras) han crecido con un factor de 2.5, la iglesia adventista con un factor de 2.2, pero las iglesias pentecostales y neopentecostales con un factor de 3.5. La iglesia católica ha disminuido con un factor de -0.86, aunque en cifras absolutas ha crecido ligeramente, por el crecimiento demográfico. Lo que no sale de la encuesta es el porcentaje de miembros de iglesias establecidas (sean éstas históricas o no) que se sienten partidarios y practicantes de la «espiritualidad» indígena tal como la hemos señalado antes.[253] De entre las iglesias de origen cristiano (católica, evangélicas históricas, pentecostales, neopentecostales, adventista y otras), son sobre todo ciertos sectores de la iglesia católica, la metodista y luterana que admiten una «doble fidelidad» o un alto grado de sincretismo religioso, mientras que al otro extremo de la escala se encuentran las iglesias neopentecostales, con un rechazo tajante a cualquier identidad religiosa «híbrida». En el medio, se hallan las iglesias bautista, anglicana, presbiteriana, adventista y las pentecostales «clásicas».[254]

Considerando que, según el Censo de 2001, un 50 % de la población se declaró «indígena» (de entre la población mayor a los 15 años: 61 %), debe haber al menos un 45 % de la población boliviana que no sólo pertenece formalmente a una de las iglesias de origen cristiano, sino que al mismo tiempo asume, vive y se adhiere a un tipo de «espiritualidad» indígena. Como hemos visto, ésta no aparece como categoría visible en las Constituciones Políticas del Estado anteriores a la propuesta de 2008, ni en los censos nacionales, ni en las consideraciones de las agencias de cooperación internacional y las ONGs que trabajan en término de «desarrollo». Las agencias e instituciones de «desarrollo» son o bien de la Cooperación Internacional, o bien de Organizaciones No Gubernamentales confesionalmente más o menos «neutrales», o bien de las distintas iglesias nacionales y sus matrices internacionales. Prácticamente no existen agencias que operan en nombre de una «religión» o «espiritualidad» indígena, aunque hay algunas que la tomen en cuenta o que la planteen de forma explícita.

5. El escenario global y el contexto local

La Conquista de *Abya Yala*, en términos religiosos, estaba bajo la sombra larga de dos batallas: Por un lado la Reconquista, es decir: la lucha contra el Islam europeo que terminó con la victoria, en el mismo año del llamado «descubrimiento» de América (1492) con la expulsión de los últimos musulmanes («moros») de la Península Ibérica, y por otro lado, la Contrarreforma, es decir la lucha teológica y militar contra el avance del protestantismo en Europa, liderada ideológicamente por el escolasticismo renacentista español. Estos conflictos

[252] Se puede hablar de una «neopentecostalización» del mundo aimara, lo que no coincide con una «aimarización» de las iglesias neopentecostales.

[253] Indicios de ello sería la participación activa en rituales andinos como la *waxt'a*, la *mesa*, la *lluqt'a*, el consumo ritual de la hoja de coca, la invocación de los *achachilas/apus*, la reverencia por la *Pachamama*, etc.

[254] Para el caso de la iglesia adventista, véase: Callisaya Cruz, Carlos (2006). «La negociación simbólica: ¿Pureza doctrinal o sincretismo religioso? En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La Paz: ISEAT/Plural. 61-110.

«religiosos» tenían su repercusión en el Nuevo Mundo, en el sentido de entender la Conquista como una batalla ideológica y militar contra los «moros» indígenas, bajo la figura de la «Extirpación de Idolatrías», y como la construcción de una fortaleza de la fe católica «verdadera» fuera del continente secuestrado por la «herejía» de los apostatas protestantes.[255]

Algo parecido suele ocurrir hoy día. En el escenario global, se produce el ya comentado «resurgimiento religioso», junto a una globalización neoliberal, mediática y cibernética, pero que se revela como un movimiento con una fuerte carga cultural y civilizatoria (de Occidente) con tal de que no es ni «mundialización» ni «interculturazión», sino simple expansionismo e imperialismo cultural y militar. Esta tendencia dominante y religiosamente impregnada (la llamada «super-religión» del capitalismo neoliberal) suscita en contextos culturales y religiosos no-occidentales fuertes reacciones llamadas «fundamentalistas» o «recalcitrantes», ante todo en el mundo musulmán que es (junto al cristianismo) una religión misionera con pretensión universal. Como consecuencia, se construye un enfrentamiento («choque») ideológico entre dos religiones, la cristiana y la musulmana, que a la vez es interpretada como la lucha entre «modernidad» y «tradición», entre «mundo desarrollado» y «mundo subdesarrollado».[256] Parece que para el mundo musulmán haya sido designado el lugar del «Segundo Mundo», dejado vacío después de la caída del Muro de Berlín.

Éste es el contexto global en que surge también el debate sobre la cuestión de la interrelación entre «desarrollo» y «religión». Si por lo menos una de las grandes religiones planetarias parece ser «inmune» a los intentos de «desarrollo» en clave occidental y más bien se resiste al encantamiento de la «super-religión» capitalista-neoliberal, hay que (re-) plantear el rol del factor religioso dentro de la Cooperación Internacional, los programas de ayuda y en las políticas exteriores de los Estados «donadores». El «11 de septiembre» (de 2001) sólo ha sido el detonante de un conflicto «ideológico» entre dos paradigmas de «desarrollo» y «modernidad»: por un lado aquel que tiene sus raíces en la Ilustración europea, el positivismo subsiguiente y el tecnicismo de la razón instrumental de Occidente, arrinconando a la «religión» y «espiritualidad» de tal manera que se la considera «obstáculo irracional» de cualquier intento de modernización y desarrollo. Y, por otro lado, aquel que sostiene una modernización y un desarrollo en sintonía con los valores religiosos y éticos «tradicionales», no dispuesto a sacrificar todo sobre el altar del «crecimiento económico» y de la acumulación de bienes y riqueza.

Este mismo conflicto se replica –*mutatis mutandis*– en el mundo andino, solo que los «islamistas» recalcitrantes y «terroristas» no son Osama Bin Laden o Saddam Hussein, sino los líderes indígenas y los defensores de políticas que no pretenden sacrificar la vida del

[255] Una reminiscencia de este trasfondo histórico es la figura de Santiago, llamado «Matamoros». Felipe Guamán Poma de Ayala le describe en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* como sigue: «Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y dijeron que abia caído yllapa, trueno y rayo del cielo,... Y asi bajó el señor Santiago a defender a los cristianos. Dizen que vino encima de un cavallo blanco,... y el santo todo armado y su bandera y su manta colorado y su espada desnuda y que venía con gran destrucción y muerto muy muchos yndios y desbarató todo el cerco de los indios a los cristianos que había ordenado Manco Inca y que llevaba el santo mucho ruido y de ellos se espantaron los indios. (..) Y desde entonces los indios al rayo lo llaman y le dicen Santiago... (1615/1616).

[256] La manera cómo se escribía en Occidente sobre los Talibán, durante la guerra en Afganistán, revela una óptica sesgada de equiparar una cierta expresión religiosa con el «subdesarrollo» más atrasado. Las imágenes de las «cuevas» dan de entender al espectador o la espectadora occidental que se trata de una «cultura» y «religión» neolítica.

planeta y la *Pachamama* sobre el altar de la ola neoliberal capitalista.[257] Y también tiene un trasfondo «religioso», en el sentido amplio de la palabra. Por un lado, está la «super-religión» capitalista que se manifiesta muchas veces en disfraz de «desarrollo» y «modernización» y que transporta valores culturales y civilizatorios aparentemente seglares o confesionalmente «neutrales», pero que operan en el afán de la globalización de una sola cultura (monocultural) superior (supercultural) y universal (supracultural).[258] Por otro lado, se le contrapone a un paradigma civilizatorio «anticuado» y «premoderno» que se apoya en una religiosidad y espiritualidad «animista» y panenteísta y que busca una «modernidad» *sui generis* y un desarrollo que se orienta en el ideal del Buen Vivir para todas y todos, incluyendo la vida no-humana.

Las iglesias, tanto a nivel mundial como local, toman parte en esta lucha, consciente o inconscientemente. La línea divisoria no siempre pasa entre una que otra iglesia, sino a menudo al interior de una misma iglesia. Sin embargo, se repite hasta el cansancio la famosa tesis de Max Weber del sustento protestante del capitalismo y de la tendencia «modernizadora» de las iglesias evangélicas[259], en contraste con una supuesta resistencia de la iglesia católica al desarrollo y la modernización. Incluso hay voces que pretenden explicar el «subdesarrollo» de América Latina con su carácter eminentemente católico, y el «desarrollo» de la América anglosajona (EE. UU. y Canadá) con su carácter predominantemente protestante.

Lo que sí se puede afirmar es el hecho de que hay elementos en cada una de las iglesias que se asocian mucho mejor con la «religión» dominante del desarrollismo y capitalismo neoliberal, y otros que más bien tienen una afinidad a la «espiritualidad» indígena (para usar como paradigmas estos dos extremos). Estos últimos son tal vez aquellas características que quieren rescatar la tradición «femenina», «mística» y «espiritual» que también es parte de las historias y del patrimonio religioso de cada una de las iglesias. La «crisis de la religión» como crisis de su institucionalidad y dogmaticidad es, al mismo tiempo, un desafío para su deconstrucción en clave intercultural, de perspectiva de género y espiritual. El «resurgimiento de la religión» tiene características de un paradigma religioso ginófilo (femenino), holístico, meta-racional, orgánico (anti-estructural), meta-doctrinal, místico e interreligioso, rasgos distintos a la gran mayoría de las religiones e iglesias institucionales.[260]

---

[257] A veces los líderes indígenas andinos (como Felipe Quispe) fueron llamados los «talibanes andinos», y entre los países del «Eje del Mal» de la Administración Bush figuraba durante cierto tiempo también Bolivia, con un «narcoterrorista» e «indígena» como presidente. Ya en 2001, el embajador USA en La Paz comparó a Evo Morales con Bin Laden y dijo que los «cocaleros» son «los talibanes andinos», y dos años más tarde, el entonces subsecretario de Estado para Asuntos Internacionales de EE.UU., acusó al jefe del MAS de ser parte de una «mafia cocalera».

[258] La globalización neoliberal actual pretende ser supra-cultural (por encima de cualquier determinación cultural), pero en realidad es super-cultural (es decir: una cultura inflada y dominante) y monocultural (desde y para una sola cultura (la occidental-norteamericana).

[259] Weber, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Barcelona: Paidós [traducción del original alemán: (1904/05). «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus». En: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* No. 20 (1904). 1-54 y No. 21 (1905). 1-110].

[260] Una deconstrucción de las concepciones dominantes de «religión» y «desarrollo» desde la perspectiva de género tiene que completar la deconstrucción en clave intercultural. Sospecho que estas concepciones tengan una carga fuerte de androcentrismo en sus diferentes formas. Una concepción más ginófila insistiría en rasgos como el cuidado, la compasión, el afecto, lo místico, lo orgánico y holístico. Cf. Estermann, Josef (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.

En el caso de los Andes, la «espiritualidad» indígena encarna de manera más perceptible este nuevo paradigma, junto a las iglesias (neo-) pentecostales, aunque por motivos diametralmente opuestos. Sin embargo, no hay que ser ingenuo ante el contexto global diseñado y cuidarse mucho de que la nueva «espiritualidad» no sea víctima o por lo menos instrumento útil en los tentáculos de la «super-religión» capitalista neoliberal que tiene muchos nombres y manifestaciones, entre otros la espiritualidad posmoderna y el ecologismo, en el sentido del cuidado de la biodiversidad por razones antropocéntricos y hasta mercantiles.[261]

Existe el riesgo y el temor de que la diversidad del «mercado de la religión» en los Andes (y en otras partes del planeta) se convierta, paulatina e imperceptiblemente, en «Religión del Mercado», en la que las distintas religiones y espiritualidades sirvan de «tontos útiles» y amortiguadores «ideológicos» de las grandes contradicciones y conflictos, o, en el peor de los casos, en verdadero «opio del pueblo» para las tres cuartas partes de la humanidad que queda excluida de las «bendiciones» y sacramentos de esta religión única.

Bibliografía

AA.VV. 2006. *Cristianismo en cultura postsecular*. Navarra: EUNSA.

Adrianzén M., Alberto. 2006. «Perú: La nueva campaña de extirpación de idolatrías». En: http://www.albertoadrianzen.org/index.php?fp_verpub=true&idpub=74

Albó, Xavier. 2002. *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia.* La Paz: CIPCA.

Assmann, Hugo «Las falacias religiosas del mercado». En: http://www.chasque.net/pdc/hassman.htm

Binsbergen, Wim van. 1991. «Religion and Development: contributions to a new discourse». En: *Antropologische Verkenningen*. Año 10. No 3. 1-17.

-------- 2001. «Religion and development: Reflexions on the work of Philip Quarles van Ufford and Matthew Schoffeleers». En: http://www.shikanda.net/african_religion/reldev.htm

Callisaya Cruz, Carlos. 2006. «La negociación simbólica: ¿Pureza doctrinal o sincretismo religioso? En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La Paz: ISEAT/Plural. 61-110.

Estermann, Josef. 2003. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1 [Alemania]. 69-83.

-------- 2006. «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.

-------- 2007. *Filosofía Andina: Sabiduría andina par un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

[261] La ecología en acepción occidental se ha vuelto parte del paradigma dominante de un capitalismo neoliberal desenfrenado. El mercadocentrismo la considera como otro campo de lucro y rentabilidad, tomando como criterio la supervivencia de la humanidad que se ve amenazada por el deterioro del medio ambiente. El imperativo de «cuidar el medio ambiente» obedece a una ética egoísta-antropocéntrica, y no a un espíritu holista y cosmocéntrico.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2007. *Interculturalidad y Religión: Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo.* Quito: Abya Yala.

Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la Historia y el último hombre*. México: Planeta [traducción del original inglés (1989). *The end of History and the Last Man*. Londres: Penguin].

Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós [traducción del original alemán: (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fráncfort s.M.: Suhrkamp].

Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo. 1997. *La idolatría del mercado: Ensayo sobre economía y teología*. San José: DEI [traducción del original portugués (1989), *A idolatria do mercado: Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes].

Huntington, Samuel. 1997. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*. Barcelona: Paidós [traducción del original inglés: (1996). The *Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster].

Krop, H.A., Molendijk, A.L., Vries, H. De. 2000. *Posttheism: Reframing the Judeo-Christian tradition*. Ámsterdam: Peeters.

Loy, David. 2006. La Religión del Mercado». En*: Zendo digital. Nueva época*. No 12. (http://www.zendodigital.es/ZD12/col_izq/LaReligionDelMercado-DavidLoy.htm).

Mardones Martínez, José María. 1998. *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. México: Anthropos.

Marx, Carlos. 1844. *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*; *Deutsch-Französische Jahrbüche.* Tomado de: Ídem (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Medina, Javier. 2000. *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*: La Paz: CEBIAE

Miralles, Josep. 1976. «La religión postsecular». En: *Estudios eclesiásticos* Vol. 51. No 199. 541-544.

Miranda Luizaga, Jorge. 2006. «Fundamentos de las espiritualidades panandinas». En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La Paz: ISEAT/Plural. 21-36.

Nietzsche, Friedrich. 1888/1973. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza [traducción del original alemán: (1888). *Götterdämmerung*].

Ocaña Flores, Martín. 2002. *Los Banqueros de Dios: Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad.* Lima: Ediciones Puma.

Ramoneda, Josep. 2005. «¿Tiene futuro la religión?: Sobre la crisis de la religión y del laicismo». En: *Pasajes* No 18 [Valencia].

Rubio Ferreres, José María. 1998. «¿»Resurgimiento religioso» versus secularización?». En: *Gazeta de Antropología* No 14. [Granada].

Saxton, Alexander (2006). *Religion and the Human Prospect*. Nueva York: Monthly Review.

Vattimo, Gianni. 1996. *Creer que se cree*. Madrid: Paidós [traducción del original italiano: (1996). *Credere di credere*. Milán: Garzanti].

-------- 2002. *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso.* [traducción del original italiano (2002). *Dopo la cristianitá: Per un cristianismo non religioso*. Milán: Garzanti].

Vattimo, Gianni y Rorty, Richard. 2005. *El futuro de la Religión: Solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós [traducción del original italiano: (2004) *Il futuro della Religione: Solidarietá, caritá, ironia.* Milán: Garzanti].

Venables, Gregorio et al. 1999. *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*. La Paz: Editorial Lámpara.

Weber, Max. 2001. *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Barcelona: Paidós [traducción del original alemán: (1904/05). «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus». En: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* No. 20 (1904). 1-54 y No. 21 (1905). 1-110].

Zabala, Santiago. 2003. «La Religión de Gianni Vattimo: El cristianismo después de la muerte de Dios». En: *Claves de la Razón Práctica* [España] No 132. 57-62.

12. Diversidad religiosa en Bolivia: El campo religioso y las culturas y sabidurías andinas

Como prácticamente todos los países de América Latina (con excepción de unos pocos en el Caribe, Surinam y las Guayanas)[262], Bolivia es un país eminentemente católico, aunque evidentemente muy *sui generis*, debido al alto grado de sincretismo con las religiones ancestrales andinas y amazónicas. Sin embargo, la situación de una hegemonía católica viene cambiándose desde unas décadas y la diversificación del campo religioso en Bolivia se acelera de manera dramática en los últimos años. Dos son las razones principales para esta evolución: Por un lado el avance de iglesias, movimientos y agrupaciones cristianos no-católicas, y por otro lado el resurgimiento y empoderamiento de una religiosidad ancestral precristiana que va de la mano con la irrupción de lo indígena en la sociedad, política y la vida cultural. Estas dos causas se potencian por el cambio político que apuesta por un Estado laico y el fin de la ideología de la «cristiandad»[263] como factor identitario decisivo de la sociedad boliviana.

En este trabajo quisiera analizar con más detenimiento la evolución reciente del campo religioso, con especial énfasis en el rol que tienen las culturas y sabidurías andinas, como también las posibles consecuencias de la nueva Constitución Política del Estado que entró en vigor en febrero de 2009[264].

1. Avance evangélico y crisis católica

Los últimos datos sobre la afiliación religiosa de la población boliviana resultan de una Encuesta de hogares que realizó el Instituto Nacional de Estadística (INE) inmediatamente después del Censo Nacional de 2001.[265] En el mismo Censo, no se preguntó por las preferencias y afiliaciones religiosas o el credo de la gente. El próximo Censo de 2011 probablemente tampoco tomará en consideración preguntas sobre preferencias y membresía religiosas, debido a la «neutralidad confesional» del Estado y de sus órganos.

Mientras que en el periodo de 1827 a 1959 (132 años) fueron registrados en la Subsecretaría de Culto (un viceministerio del ministerio de Asuntos Exteriores) 59 nuevas iglesias, cultos e instituciones religiosas, en el periodo de 1960 a 1995 (35 años), este número

[262] Véase al respecto una publicación muy reveladora del NIM (Instituto de Misionología de Nimwega en Holanda) que ha realizado una investigación sobre el campo religioso en el Caribe: Castillo Guerra, Jorge E. y Vernooij, Jaap (eds.). (2009). *Relaciones interreligiosas en el Caribe: Ecumene, interculturalidad e interreligiosidad*. Münster-Hamburgo-Londres: LIT (en prensa).

[263] Hay que precisar que esta postura no sólo es defendida por sectores de la iglesia católica, sino, y sobre todo, por ciertas iglesias neopentecostales que consideran el paso a un Estado laico como el fin de la «cultura cristiana» y el inicio de un neopaganismo y/o ateísmo en clave indígena.

[264] La nueva Constitución Política del Estado (CPE) fue aprobada por el pueblo boliviano el 25 de enero de 2009, con un 61.43% y promulgada por Evo Morales el 7 de febrero de 2009, después de un largo proceso de avances y retrocesos, obstáculos y enfrentamientos desde la instalación de la Asamblea Constituyente, el 6 de agosto de 2007.

[265] La Encuesta se aplicó a una muestra representativa de hogares; las cuatro preguntas sobre la religión se aplicaron a 16.786 personas mayores de 15 años. En las respuestas figuran 292 nombres de iglesias y congregaciones religiosas que se reparten entre las iglesias católica, evangélicas históricas, pentecostales, neopentecostales, otras cristianas y otras instituciones religiosas no cristianas.

ascendía a 160.[266] La gran mayoría de ellos eran de procedencia cristiana (evangélica) o para-cristiana (como los mormones, Testigos de Jehová, iglesia *Moon*, etc.).

En la Encuesta de Hogares de 2001, sólo se tiene datos de la población mayor de 15 años y según categorías bastante cuestionables («protestantes/evangélicos»; «otros de origen cristiano»), preguntando por la «religión actual» (en 2001) y aquella «siendo niño» (proyectando en un promedio de 20 años al año 1981). Los datos más destacados de esta Encuesta son:

a) El porcentaje de «católicos» ha disminuido de 90.5% (sobre la población entera) en 1981 («de niño»), pasando por 80.7% en 1992 (Censo) a 77.8% en 2001 (Encuesta), siendo el periodo de mayor pérdida los años ochenta del siglo XX (-10%).

b) El porcentaje de «protestantes/evangélicos» ha crecido de 6.4% en 1981, pasando por unos 13% en 1992 (sólo había la categoría «otros no-católicos») a 16.5% en 2001, siendo el periodo de mayor crecimiento también los años ochenta del siglo XX (+7%).

c) El porcentaje de los «sin religión» pasa de 1.8% (1981), por 2.3% (1992) a 2.2% (2001), lo que no significa un cambio significativo. Sigue habiendo un número muy reducido de agnósticas/os o ateas/os en Bolivia; con un 97.8% de «creyentes» en 2001, Bolivia sigue siendo un país altamente «religioso». Una misma tendencia se observa respecto a los «con una religión no-cristiana» que ha sido 0% en 1981 y sólo 0.1% en 2001; hay muy pocos judíos, musulmanes, budistas o hinduistas en Bolivia.

d) Dentro del grupo muy heterogéneo de «protestantes/evangélicos», las llamadas «iglesias históricas»[267] (calvinista, luterana, anglicana, metodista, bautista, presbiteriana, menonita) que ascienden en 2001 a un 19% sobre el total del grupo «no-católico» (o 4.2% sobre la población boliviana), han crecido en los últimos 20 años con un factor de multiplicación de 2.5.

e) El grupo «evangélico» con mayor crecimiento (factor 3.5) son los «pentecostales» (incluyendo los llamados «neopentecostales»[268]); ascienden en 2001 a un 26.1% sobre el total del grupo de los «no-católicos» (5.8% sobre la población boliviana), es decir el grupo «evangélico» mayor. El resto de los «no-católicos» se reparte entre «adventistas» (11%), «otros, poco definidos» (32.8%) y de «no creyentes y con otra religión» (un 11.2%).

f) Evidentemente, la deserción de miembros de la iglesia católica no incrementa (como en Europa) las filas de agnósticas/os y ateas/os, ni de religiones no-cristianas, sino de las

---

266 Cabe mencionar que no todas las iglesias y «asociaciones religiosas» mencionadas por las personas encuestadas en 2001 (292) figuran en la lista que maneja el viceministerio de Culto. En octubre de 2007 estaban registradas 323 «asociaciones religiosas no católicas» y 229 «congregaciones de la iglesia católica» con personería jurídica.

267 Con este denominador se llama a las iglesias evangélicas que proceden de la Reforma Protestante del siglo XVI, tanto del ala magisterial (luterana, calvinista, reformada, anglicana) como del ala radical (metodista, bautista, presbiteriana) y del anabaptismo (menonita).

268 Según Julio Córdova (2008a: 94s.), hay tres posiciones respecto a la relación entre el pentecostalismo y el neopentecostalismo: 1) La que no ve diferencias sustanciales entre los dos; 2) La que identifica al movimiento neopentecostal como una corriente dentro del pentecostalismo; 3) La que considera el neopentecostalismo como un fenómeno sustancialmente diferente al pentecostalismo y a las iglesias evangélicas clásicas. En un esquema agrupa estas dos vertientes (pentecostalismo y neopentecostalismo) según diferencias doctrinales-teológicas, de organización eclesiástica, origen histórico, diferencias sociológicas y culturales. Respecto al origen histórico, las iglesias pentecostales surgen a principios de 1900 en EE. UU., mientras que las iglesias neopentecostales se extienden, a partir de mediados de los años 1960, también a partir de EE. UU. debido a la crisis de la modernidad.

iglesias «evangélicas», y dentro de ellas sobre todo a las iglesias (neo-) pentecostales. Esto se corrobora por el hecho de que un porcentaje importante de los/las novatos/as (neo-) pentecostales provienen de iglesias protestantes «históricas».[269]

g) Considerando la pertenencia étnica y geográfica (ciudad o campo) de las y los convertidos/as al neopentecostalismo, llama la atención el mayor porcentaje de entre la población rural e indígena. Los/as aimaras no-católicos/as, por ejemplo, han crecido en los últimos 20 años en el campo en un 22.3%, con respecto a un 9.5% en la ciudad.

El debilitamiento de la iglesia católica se debe a varios factores, tanto internos como externos. En números absolutos, quizás no haya disminuido, pero sí en relación porcentual. Entre las causas se puede mencionar el rol que viene jugando la cúpula jerárquica de la iglesia católica en los últimos años respecto a los movimientos sociales y al proceso de cambio iniciado por el Movimiento al Socialismo (MAS) que llegó a gobernar el país en enero de 2005.

En las llamadas «guerras» del agua de 2000 en Cochabamba y del gas de 2003 en El Alto y La Paz, la jerarquía católica se abstuvo –salvo contadas excepciones– de una postura clara a favor de las reivindicaciones populares por los recursos naturales del agua y del gas natural, mientras que una parte de la base eclesial se unió a las protestas.[270] Más bien ha asumido la posición «clásica» de mediadora entre las frentes, tal como lo sigue haciendo hasta hoy día, aunque últimamente es la iglesia metodista que se postula como «mediadora» en los conflictos entre Gobierno y oposición.

En el proceso de cambio que inició el Movimiento al Socialismo (MAS) y que viene a ser continuado en forma sostenida por el Gobierno de Evo Morales, la jerarquía católica se siente más una víctima que un actor protagónico. Desde el inicio de la gestión del nuevo Gobierno, se producían varios «desencuentros» y ataques verbales mutuos entre el Ejecutivo y la iglesia católica. Este hecho se debe básicamente a cuatro factores:

1. El nuevo Gobierno plantea con mucha fuerza la tarea de una «descolonización» profunda de todas las instituciones y la sociedad en general. El ex ministro de Educación, Félix Patzi, había identificado a la iglesia católica como la principal institución que sigue promoviendo una «colonización mental y cultural»[271].
2. Con la llegada al poder de la población indígena, las diferentes formas de religiones ancestrales se hacen visibles y son reconocidas abiertamente por el Gobierno. En muchas

[269] Esto quiere decir que las iglesias evangélicas históricas se encuentran en una situación parecida a la de la iglesia católica, respecto a la pérdida de miembros. La única diferencia es el desfase temporal: La iglesia católica empieza a «perder» miembros desde el ingreso de otras iglesias al territorio nacional (fines del siglo XIX) y la implementación de la libertad de culto (1906), pero con mayor aceleración a partir de los años 1970, por la incursión de iglesias neopentecostales. Las iglesias evangélicas históricas manifiestan un crecimiento hasta los años 1980, para llegar después también a una tendencia descendiente cada vez más acentuada.
[270] Véase Helgeson y Estermann 2008, al respecto.
[271] Félix Patzi ha sido antes director del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz, bastión del trotskismo y, posteriormente, de una línea indigenista intelectual dura y antirreligiosa. Su remoción del gabinete, después de unos seis meses, se debía sobre todo a su postura de intransigencia con la iglesia católica respecto a los colegios particulares y de convenio, y su discurso cada vez menos compatible con una línea conciliadora dentro del mismo Gobierno que buscaba nuevamente el acercamiento a la iglesia católica. Apenas instalado como Ministro de Educación, Patzi proponía sacar la religión católica y evangélica de la escuela para reemplazarlas por clases de historia de las religiones ancestrales.

ocasiones (ceremonia de asumir la presidencia; fiestas cívicas; etc.), las bendiciones y *Te Deum* católicos son reemplazados por rituales andinos.

3. La Nueva Constitución Política del Estado que entró en vigor el 7 de febrero de 2009, acaba con el privilegio que otorgó el Estado a la iglesia católica, al establecer un Estado laico, con lo que la iglesia católica no sólo pierde el privilegio de la educación religiosa en las escuelas fiscales (públicas), sino también la presencia en los actos oficiales de instituciones estatales, las preferencias impositivas y facilidades en trámites oficiales.
4. La actuación del primado de la iglesia católica, Cardenal Julio Terrazas de Santa Cruz de la Sierra, ha creado muchos anticuerpos en las filas del Gobierno e incluso de entre la población en el occidente del país (la región andina). Terrazas no sólo demostraba públicamente su simpatía por el Estatuto Autonómico del Departamento de Santa Cruz que fue aprobado en un referéndum popular inconstitucional, sino que se alineaba con la oligarquía cruceña (terratenientes, empresarios), al negar la existencia de semi-esclavitud en algunas haciendas del Departamento, hecho que fue comprobado por una delegación internacional.[272]

A estos factores internos se suman factores externos que tienen que ver con el proceso paulatino de «(neo-) pentecostalización» de la sociedad boliviana, sobre todo en la región andina. Aunque también las iglesias evangélicas históricas han sufrido «pérdidas» en los últimos treinta años, es la iglesia católica que tiene que lamentar la deserción del mayor número de miembros que se han convertido a una de las numerosas iglesias neopentecostales («Ekklesía», «Poder de Dios», «Cristo Viene», etc.). Al mismo tiempo se nota una «pentecostalización» paulatina en las mismas iglesias históricas, tanto en la católica (el movimiento carismático y Neocatecumenal) como en las evangélicas (celebraciones de sanación; entusiasmo litúrgico; uso de *massmedia*, etc.).

Llama la atención que estas iglesias tienen más acogida entre la población indígena rural que entre la mestiza urbana. Por un lado, este hecho se debe a una cierta ausencia de la iglesia católica en el campo, en forma permanente y sostenida desde la Colonia.[273] En general, los sacerdotes bolivianos recién ordenados sólo van al campo como una obligación del inicio de su labor laboral, para retornar lo más antes posible a las ciudades con mayor comodidad y posibilidades de ganarse algo (como los maestros en los colegios).

Por otro lado, muchas de las nuevas iglesias neopentecostales evangelizan en base a una teología de la prosperidad y los respectivos medios económicos para ponerla en práctica. A

---

[272] En diferentes ocasiones, Cardenal Terrazas atacó en sus homilías dominicales al Gobierno. En una de ellas, en la asamblea del CELAM en Aparecida, deslegitimó ante la prensa internacional el proceso de cambio en el país, denunciando el «centralismo», la tendencia «dictatorial» y el nepotismo del Gobierno. Posteriormente, negó la existencia de la semi-esclavitud (de la población guaraní) en ciertos latifundios del Departamento, investigada por el Instituto Nacional de Reforma Agraria y comprobada por una delegación internacional. Junto con el voto público en el mencionado referéndum por la autonomía de Santa Cruz, se alineaba ante los ojos de la población sencilla con la oligarquía agroindustrial y petroquímica y el Comité Cívico que lleva adelante un discurso de derecha y de las clases pudientes. El atentado al Cardenal, el 13 de abril de 2009, por un grupo paramilitar de la ultraderecha, tenía como propósito echar la culpa al Gobierno y hacer de Julio Terrazas un mártir por la lucha contra el Movimiento al Socialismo y el proceso de cambio.

[273] Esta ausencia es una de las causas de una «evangelización a medias», mediante un sacramentalismo y ritualismo puntuales, que fomentaba la subsistencia de los rituales andinos prehispánicos y la «idolatría». Por otro lado, el vacío fue aprovechado desde un inicio por las iglesias no-católicas que vieron el campo como un área de «civilización» (priorizando la educación), modernización y de progreso, es decir: «occidentalización»..

pesar de una fuerte «campaña de extirpación de idolatrías», muchos/as aimaras y quechuas están dispuestos/as a dejar su identidad religiosa indígena, para acceder a una vida mejor, el progreso y la «civilización». Se trata de una nueva forma de «colonización» en nombre del progreso y de la civilización occidental que conlleva la exterminación de las costumbres y creencias ancestrales como el *pijcheo* (masticar) de la hoja de coca, las ofrendas a la *pachamama* o el culto a los difuntos y ancestros.

Un tercer factor es, en la opinión de las iglesias evangélicas neopentecostales, la asociación del catolicismo con los vicios del alcohol, de la violencia familiar y de una doble moral, sobre todo respecto a la sexualidad, que es aprovechada por las nuevas iglesias para «liberar» a la población indígena del «demonio». Para muchas de estas iglesias, las y los católicos/as son idolátricos/as, adúlteros/as, violentos/as y alcohólicos/as. Sobre todo mujeres que sufren las consecuencias del consumo excesivo de alcohol de sus parejas, están fácilmente dispuestas a adoptar la nueva religión, como única salida de este círculo vicioso de la violencia y del maltrato.

2. Religiones ancestrales e iglesia católica

Aunque el catolicismo ha sido, desde la Conquista, la religión hegemónica en Bolivia siempre era y sigue siendo un catolicismo *sui generis*. Por la presencia permanente, camuflada e invisibilizada de religiones[274] ancestrales prehispánicas, el sincretismo religioso en los Andes viene marcando hasta hoy día el rostro de las diferentes denominaciones cristianas. En este proceso de «sincretización», la iglesia católica ha adoptado diferentes estrategias: desde una feroz campaña de «extirpación de idolatrías» en el siglo XVII, sobre todo en territorio peruano, pasando por la incorporación de elementos andinos en el propio catolicismo (la época de la «aculturación») hasta los esfuerzos de una «inculturación» de la fe cristiana en las culturas andinas, a partir del Concilio Vaticano II.

A pesar de todos estos esfuerzos por los doctrineros y misioneros católicos, las religiones autóctonas han sobrevivido, en su mayoría mediante una estrategia de «doble fidelidad»[275] y de clandestinidad, hasta tal punto que últimamente están en un proceso de resurgimiento y de reivindicación de su identidad más acá de la «colonización». Mientras que la «teología india» trata de recuperar un cristianismo genuinamente andino e indígena, la «teología india india» rechaza todo tipo de cristianización de la religiosidad y espiritualidad indígenas como traición a las religiones autóctonas prehispánicas.[276]

---

[274] Hay un debate académico sobre la pertinencia de llamar al universo religioso-espiritual andino «religión», «religiosidad», «espiritualidad» o simplemente «cosmovisión». Los mismos representantes andinos entienden su forma de creer y su ritualidad normalmente en términos de «espiritualidad», pero cuando les toca entrar en un diálogo con otras tradiciones religiosas, sapienciales, filosóficas y espirituales, a menudo subrayan que viven una «religión» en pleno sentido de la palabra, poseen una «filosofía» propia (y no solamente una «cosmovisión») y que comparten muchos elementos con las religiones llamadas «altas» (especialistas rituales; una doctrina; una liturgia; un credo; textos sagrados, etc.). Cf. Estermann 2007.

[275] Cf. Estermann s.f.

[276] Lo mismo se puede decir de la «teología andina». Existen básicamente dos vertientes: Una «teología andina» cristiana que pretende reelaborar una teología cristiana en base a los parámetros filosóficos (o mejor dicho: pachasóficos) y espirituales andinos. El proyecto de investigación del ISEAT (2005-2006), con los dos tomos de «Teología Andina» (ISEAT (ed.) (2006/2009). Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. 2ª ed. ISEAT 2009), se inserta en esta corriente. Por otro lado, una «teología andina» indígena y autóctona no-cristiana que quiere recuperar un pensamiento

Aunque esta última corriente fuera sobre todo un fenómeno de un grupo reducido de intelectuales aimaras y quechuas que apuntan en lo político a una nación aimara *Qullasuyu* y en lo ideológico a un indianismo, indigenismo y pachamamismo en la tradición katarista[277], en el Gobierno «indígena» de Evo Morales ha encontrado una caja de resonancia que hace sonar sus voces mucho más fuertes de lo que en realidad son. En ninguna de las encuestas y de los censos se ha preguntado por la pertenencia a una «religión ancestral», pero en base a ciertas encuestas de hogar se puede concluir, que más de un 95% de la población boliviana se consideran «cristianos/as», sea de vertiente católica, evangélica o de otro tipo de la religión cristiana.[278]

Sin embargo, gran parte de esta población realiza al mismo tiempo rituales típicamente andinos (más que amazónicos o guaraníes), tal como la tradicional *ch'alla* (que es practicada incluso por la población mestiza y blanca), la *waxt'a*, el pago a la *pachamama* y los múltiples «ritos de paso» sincréticos.[279] Según el censo de 2001, más del 60% de la población boliviana se considera perteneciente a uno de los pueblos indígenas, con una religiosidad fuertemente impregnada por la cosmovisión y las creencias ancestrales. Al mismo tiempo, un 78% se considera racialmente mestizas/os (Encuesta de UNIR de 2008).

Pero las religiones ancestrales también están presentes en la religiosidad católica popular, en las fiestas patronales, en el Carnaval (o la *anata*), el santoral católico, la devoción fervorosa de la Virgen (que se junta en el imaginario a menudo con la *pachamama*), Todos Santos, la Fiesta de la Cruz y hasta en las celebraciones sacramentales y litúrgicas. La teología relativamente «incluyente» del catolicismo permitía una simbiosis *sui generis* entre el panteón andino y las múltiples mediaciones católicas, favorecida aún más por el fuerte elemento femenino de la mariolatría de la religiosidad española renacentista.[280]

---

religioso y una espiritualidad «no contaminadas» por el cristianismo. Esta corriente se alinea con el proyecto político de un indigenismo o indianismo radical y trata de constituirse académicamente, como por ejemplo en la carrera de «Teología Andina» en la *Universidad del Tawantinsuyu*, en la ciudad de Laja y El Alto.

[277] Las propuestas del *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP) del *Mallku* (líder indígena) Felipe Quispe, quien ha sido catequista católico y compañero de lucha de Álvaro García Linera, actualmente vicepresidente de Bolivia, en el *Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)* incluyen la constitución de una «Nación Aimara» en el *Qullasuyu*, una de las cuatro regiones del *Tawantinsuyu* de los Incas. Tanto el concepto de una «nación aimara» como de una etnia *qulla* son construcciones ideológicas de los últimos cuarenta años, incluyendo a la *Whipala* (bandera con 49 cuadrados de siete colores) como símbolo panandino. En lo religioso, este movimiento busca la restauración de una «religión andina» prehispánica, con la recuperación de deidades como *Wiraqucha*, *Pachakamaq*, *T'unupa* y los espíritus tutelares de los ancestros.

[278] Pienso que será menos de 1% de la población que afirmaría tener una «religión autóctona no-cristiana».

[279] La *ch'alla* o el asperje con alcohol o chicha de maíz se ha vuelto una práctica tanto de la población indígena, como mestiza e incluso blanca. Se la practica en ciertas fechas claves del calendario agrícola-religioso del año (Carnaval; agosto, Todos Santos), en fiestas patronales, en inauguraciones de instituciones, edificios y colegios, en el inicio de un negocio, para una nueva movilidad, etc. La *waxt'a* o el «despacho» andino es una mesa ritual que establece una «comunión» entre los diferentes actores, niveles y tiempos, reestableciendo la armonía y el equilibrio cósmicas. El pago a la *pachamama* se realiza antes de la siembra (para pedirle permiso), después de la cosecha (para agradecer) y en cualquier ocasión para implorar su intercesión ante Dios y los *achachilas* (espíritus tutelares).

[280] Según la teoría de la «convergencia», los dos universos religiosos –el andino prehispánico y el católico español– convergen en sus estructuras rituales, muchas afirmaciones teológicas y las prácticas sacramentales. Hay muchos indicios para afirmar que es por esta «convergencia» paradigmática que la religión impuesta ha sido asimilada por la población indígena con asombrosa velocidad, reinterpretando al universo católico en clave indígena: la Virgen María se asocia con la *pachamama*, Jesucristo con los

Aunque la iglesia católica oficial se muestra un tanto reservada respecto a ciertas costumbres y creencias «andinas» (tal es el caso de las «ñatitas» en La Paz)[281], en la práctica adopta una postura de tolerancia y respeto, salvo algunos movimientos eclesiales (como *Opus Dei*, los neocatecumenales y el movimiento carismático). La Comisión de las Culturas de la Conferencia Episcopal Boliviana promueve una pastoral y una teología indígenas que trata de partir de las diferentes cosmovisiones y sabidurías originarias como para «inculturar» mejor el mensaje cristiano.

Estos esfuerzos (de encuentro, de inculturación, de indigenización) se ven frente a dos tipos de oposición: Por un lado las iglesias evangélicas más conservadoras y fundamentalistas, sobre todo las pentecostales y neopentecostales, y por otro lado los ya mencionados grupos indígenas que luchan por una «descolonización» total en el sentido de un regreso a una religión ancestral «pura» y no contaminada por elementos cristianos. Para algunas iglesias evangélicas de corte «fundamentalista», la iglesia católica en general, y la andinizada en particular, promovería la «idolatría», el «neopaganismo», el alcoholismo y el politeísmo o animismo indígenas. Para el otro extremo, los representantes de un andinismo militante, la iglesia católica sigue siendo la protagonista de una «neo-colonización» cultural y mental.

3. Las iglesias evangélicas y el mundo andino

Ciertas iglesias protestantes «históricas» han subido desde cierto tiempo al tren de la «andinización», tal como la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia (IEMB) y, en menor rigor, la Iglesia Evangélica Luterana de Bolivia (IELB) y la Iglesia Metodista Pentecostal. Otras se han constituido como «iglesias populares indígenas» («Iglesia del Nazareno», «Dios de la Profecía», «Los Amigos», «Iglesia Dios Boliviana»), aunque en su gran mayoría rechazan las culturas indígenas como «idólatras».

La gran mayoría de las iglesias evangélicas, sean históricas (presbiteriana coreana, bautista, anglicana, luterana latinoamericana), pentecostales («Asambleas de Dios», «Iglesia de Dios», «Evangelio Cuadrangular», «Iglesia del Evangelio Completo») o neopentecostales («Ekklesía», «Poder de Dios», «Cristo Viene») no solamente son política y teológicamente conservadoras y hasta «fundamentalistas» (*evangelicals*), sino que rechazan las culturas y religiones autóctonas como «diabólicas», «satánicas» e «idólatras». Por los métodos agresivos de evangelización, algunas llevan adelante una verdadera nueva «campaña de extirpación de idolatrías» que implica un etnocidio simbólico (o culturocidio), a través de una «reprogramación» sistemática de las identidades culturales de sus miembros.[282]

---

achachilas o *apus*, los espíritus tutelares y protectores con los Santos, y los ritos de paso andinos con los sacramentos católicos.

[281] Se trata de una costumbre milenaria que ha recobrado vida y publicidad en los últimos años, por el carácter público de la fiesta de las *ñatitas* el 8 de noviembre, en el Cementerio Central de La Paz. Desde mucho tiempo, la gente guarda en su casa una calavera (*ñatita*) de un ser querido, como signo de protección y prosperidad; en algunos casos, se la lleva incluso en los viajes o para los negocios. En la fiesta central, se lleva la *ñatita* (adornada y vestida) al Cementerio, se la hace fumar cigarrillo, mascar coca y comer, y se pide al cura católico que se las bendiga. El año pasado, el cura encargado del Cementerio rechazó tal pedido, con el argumento de que se tratara de una costumbre «pagana» y un ritual para la muerte.

[282] No sólo se prohíbe el consume de alcohol, tabaco y el *pijcheo* de la hoja de coca, sino que se obliga tanto a varones como mujeres a ponerse vestimenta «occidental» (terno con corbata; faldas largas) y adoptar hábitos patriarcales (el varón como cabeza de la familia). Pero se erradica sobre todo cualquier

Según las posturas de la gran mayoría de las iglesias neopentecostales, las culturas ancestrales de los Andes conllevarían una fuerte carga religiosa «pagana», con tal de que las personas que se convierten a la nueva religión tengan que renunciar a su propia identidad cultural. Esta nueva «circuncisión» neopentecostal implica no solamente la abjuración a cualquier rito religioso andino (*ch'alla*, *waxt'a*, pago a la *pachamama*), pero también a la red de padrinazgo, compadrazgo, ayuda mutua (*ayni*, *mink'a*), y en algunos casos hasta a su idioma materno (aimara, quechua), al consumo de la hoja de coca, alcohol, tabaco y hasta café.

Llama la atención que para el Gobierno que plantea una línea política de «descolonización» y de reivindicación de las culturas y modos de vida indígenas, sigue siendo la iglesia católica el primer actor de «colonización» y que las iglesias «culturocidas» de origen norteamericano quedan todavía fuera de su crítica.[283] En los últimos años, el Gobierno se ha acercado a ciertas iglesias evangélicas «históricas», sobre todo a la metodista, para buscar una alternativa al monopolio de la iglesia católica de ejercer el rol de mediadora. Las iglesias evangélicas de corte neopentecostal no han sido sometidas (aún) a la crítica del discurso de la «descolonización», a pesar de que, en su gran mayoría, llevan adelante un proyecto neocolonial igual o peor que el que ejecutaba la iglesia católica en la Colonia.

Aparte del rechazo tajante de las culturas ancestrales como correas de transmisión del «neopaganismo» y de «idolatrías», estas iglesias promueven un estilo de vida y valores culturales occidentales, normalmente de origen estadounidense. La «evangelización» en el sentido de la extirpación de idolatrías va de la mano con una suerte de «modernización» y «civilización» que promueven un fuerte individualismo, una teología pragmática de prosperidad y sanación y una «filosofía» fuertemente dicotómica y hasta maniquea. La división del mundo, promovida por la Administración Bush, en «buenos» y «malos», se replica en las teologías maniqueas, milenaristas y fundamentalistas de ciertas iglesias neopentecostales de origen norteamericano.[284]

La Buena Nueva que se lleva a los pueblos originarios de Bolivia, viene a ser el «sueño americano» que reafirma de manera inesperada la tesis de Max Weber del lazo intrínseco entre protestantismo y capitalismo. El «Evangelio» del egoísmo religioso, de la superioridad de la «cultura» occidental-norteamericana y de la prosperidad como consecuencia de la sumisión ciega al lavado de cerebro y la «circuncisión» cultural plantea nuevamente, en un acto neocolonial sin precedentes, la equiparación de cristianismo y civilización occidental, esta vez en clave estadounidense. Estas iglesias y sus intelectuales ven las causas del «atraso» y de la pobreza de la gran mayoría de las y los bolivianos/as en la «latinidad», «catolicidad» e «endogeneidad» del proceso colonial y de la evangelización concomitante. Surgen con cierta periodicidad las tesis sobre los efectos de una supuesta conquista anglosajona de América

---

ritual y símbolo religioso «andino», desde la *ch'alla*, la cruz andina, hasta la *waxt'a* y la hoja de coca y costumbres religiosas en torno al matrimonio, entierro y fenómenos naturales.

[283] Puede ser que el mismo Gobierno no se haya percatado todavía del cambio fundamental del campo religioso en Bolivia y sigue con una mentalidad (inconsciente) de la «cristiandad» en el sentido del cuasi-monopolio de la iglesia católica.

[284] Esto hasta se refleja en el lenguaje, al denominar a la fracción radical del ala indigenista (el MIP de Felipe Quispe y otros) como «Talibanes andinos». La «guerra santa», desatada a raíz del 11 de septiembre de 2001 (el atentado a las Torres Gemelas en Nueva York) entre la «civilización occidental-cristiana» y el «islamismo fundamentalismo», se repite en el ámbito andino como lucha apocalíptica entre la verdadera «religión cristiana» evangélica y la civilización occidental-norteamericana, por un lado, y la «idolatría neopagana» del fundamentalismo andino («Talibanes andinos»), por otro lado.

Latina, con la subsiguiente conclusión de que sólo la erradicación de las «creencias» paganas indígenas y de la «idolatría» católica acabaría con el estado de subdesarrollo del país.[285]

4. La nueva Constitución Política del Estado y el campo religioso

En el proceso constituyente que ha sido muy difícil, por la fuerte oposición de la vieja guardia política y la oligarquía agro-petro-industrial[286], las iglesias han tratado de ejercer cierta influencia, sea mediante sus representantes en la Asamblea Constituyente, sea a través de los medios de comunicación o sea mediante movilizaciones y protestas callejeras. Mientras que parte de la iglesia católica en un inicio hizo oposición al plan del MAS (Movimiento al Socialismo) de declarar «confesionalmente neutral» al nuevo Estado, otras iglesias aplaudieron tal propósito, pero se resistieron a ciertas consecuencias «morales» de la laicidad del Estado, tal como los derechos sexuales y reproductivos.[287]

Sectores conservadores de diferentes iglesias –incluyendo a la católica– movilizaron a la población a oponerse con todos medios posibles a una Constitución «comunista, atea y neopagana», pintando la visión horrorosa de un futuro de persecuciones y de la supresión de

[285] El silogismo es muy simple, pero a la vez convincente para las iglesias evangélicas «fundamentalistas»: 1) La Conquista de América Latina por España y Portugal, dos naciones eminentemente católicas, conllevaba la implementación de un modo y estilo de vida acorde con la «festividad» e «idolatría» católicas, llevando al despilfarro de la riqueza y la escasez periódica. 2) La Conquista de Norteamérica por Gran Bretaña (y de menor peso por Holanda), una nación eminentemente protestante, conllevaba la implementación de un modo y estilo de vida acorde con la «ascesis» y la «laboriosidad» (núcleo de la tesis de Max Weber), llevando a la acumulación de riquezas (capital) y una economía floreciente. 3) *Ergo*: Una supuesta Conquista de América Latina por Gran Bretaña y el espíritu anglosajón-protestante hubiera hecho surgir naciones prósperas y económicamente florecientes, comparables con EE. UU. En este silogismo, la superioridad religiosa (la «pureza» del evangelismo) se junta con la superioridad cultural-civilizatoria de la «filosofía» anglosajona-occidental sobre la «latinidad» que, en el caso de la iglesia católica, se «contamina» aún más con la «inferioridad» civilizatoria al fomentar el sincretismo indígena-católico. Cf. Estermann 2009.

[286] Cabe recordar que el pedido de una nueva Constitución Política del Estado resulta principalmente de la lucha de los pueblos originarios, primeramente de las Tierras Bajas (1993) del oriente boliviano, y de los movimientos sociales, a través de las dos «guerras» por el agua (2000) y el gas natural (2003). Entre las condiciones que los movimientos sociales ponían al Gobierno de transición, después de la derrota de «Goni» (el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada) y su régimen ultra-neoliberal en octubre de 2003, figura la convocatoria a una Asamblea Constituyente. Bajo el presidente interino, Carlos Mesa, el pueblo boliviano se pronuncia, junto al referéndum por las autonomías departamentales, a favor de una Asamblea Constituyente que sería instalada finalmente por Evo Morales, el 6 de agosto de 2006. Había mucho forcejeo entre el Senado, todavía dominado por los seguidores de Goni, y la Cámara de Diputados, sobre el modo de elección de los miembros de esta Asamblea. Casi durante medio año, sus miembros debatieron sobre cuestiones de procedimiento (sobre todo la espinosa cuestión de los «dos tercios», condición para aprobar los artículos propuestos de la nueva CPE), y la oposición intentó entorpecer el proceso introduciendo temas polémicos como la capitalidad plena de Sucre y el tema de las autonomías departamentales que fueron adelantadas en cuatro Departamentos de la llamada «Media Luna» (Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija), en procesos ilegales y anticonstitucionales. El ulterior proceso de la aprobación de la CPE por la Asamblea Constituyente, su revisión en el Congreso y la votación en el referéndum popular (25 de enero de 2009), es un ejemplo triste y tragicómico de la pugna por el poder entre la mayoría de izquierda y una mayoría de derecha decidida a defender sus privilegios con dientes y armas.

[287] La postura de las iglesias evangélicas respecto a la laicidad del Estado, hasta el día de hoy, es muy ambigua. Por un lado, consideran la «neutralidad confesional» como una victoria de su permanente lucha contra la iglesia católica y su monopolio en la enseñanza religiosa, pero, por otro lado, siguen apuntando por una suerte de «cristiandad» evangélica, sobre todo respecto a temas como el aborto, la educación sexual y la defensa del matrimonio heterosexual.

la libertad de culto. Hasta en los últimos días antes de la aprobación del texto constitucional hubo una campaña mediática agresiva de desacreditar al Gobierno, «difundiendo y multiplicando […] toda clase de falacias acerca de la nueva *carta magna*, urdiendo un discurso basado en mensajes breves pero aterrorizadores sobre los supuestos males que acarrearía la aprobación del nuevo texto (limitación severa de las libertades religiosas, vía libre al aborto y a los matrimonios entre personas del mismo sexo, cierre de escuelas confesionales, imposición de creencias de los pueblos originarios por sobre las del cristianismo, contradicción insalvable entre el nuevo texto y el mismísimo Dios, etc.)»[288].

A pesar de las diferencias significativas entre los credos, su postura (anti-) ecuménica, la estructura institucional, la actitud respecto al proceso de cambio y a las culturas ancestrales, sectores conservadores de prácticamente todas las iglesias se encontraban y siguen encontrándose en una «alianza ideológica» respecto al tema de los «derechos sexuales y reproductivos», bolso al que se mete todo tipo de «aberraciones» como la promiscuidad, el aborto, el matrimonio homosexual, la libre decisión por la educación sexual y la permisividad sexual de la sociedad.[289]

En este sentido había y sigue habiendo (deliberadamente) mucha desinformación respecto a la naturaleza y las consecuencias de la laicidad del Estado y sus instituciones. Advertidas por los pronunciamientos poco diplomáticos de algunos ministros y ex ministros respecto al proceso de la «descolonización» y el rol de las iglesias en un nuevo Estado plurinacional, muchas iglesias impusieron en sus fieles el miedo ante el escenario de un Estado «ateo» a lo cubano. Hubo incluso cierta propaganda religiosa (en los canales de televisión) de sectores fundamentalistas que plantearon para su grey la alternativa: «O Dios o Evo».[290] Yo mismo era testigo (indirecto) de una conferencia de un pastor evangélico fundamentalista que interpretó a Evo Morales como el Anticristo a quien Dios se sirviera de instrumento para combatir a la «Gran Ramera», la iglesia católica, para dispersar a las «naciones» (los pueblos originarios) y abrir de este modo el camino para la batalla final, el *Armagedón* en suelo boliviano.[291]

---

[288] Suso, Martín (2009). «Religiosidad y cambio social». En: Http://www.colectivorebeldia.org/religiosidad_cambio_social.html
En un comunicado de la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia, las Iglesias Unidas y las Asociaciones Cristianas Evangélicas (ANDEB) del 14 de enero de 2009 (10 días antes del referéndum sobre la nueva Constitución), se advertía de que la nueva CPE contemplara la «constitucionalización de la idolatría en Bolivia», proclamaba «que la homosexualidad está prohibida enfáticamente por Dios» y alertaba «a toda la sociedad sobre la inserción de los derechos sexuales y reproductivos en el proyecto de la Constitución Política del Estado, sin protección para los niños y adolescentes». [En: http://www.eforobolivia.org/sitio/leerNotaEspecifico.php?id=5326&categoria=1].

[289] A pocos días del Referéndum, el presidente de Iglesias Evangélicas Unidas, José Luis de Losantos, señaló en la CPE «cinco aspectos que preocupan, como Dios y el Estado, la familia, los derechos sexuales y reproductivos, la educación y la propiedad privada. […] La posibilidad de la legalización del aborto y los matrimonios entre personas del mismo sexo. […] Otro elemento que ha llamado la atención de la comunidad evangélica es la relación que mantendrá el Estado con las religiones y con los creyentes. […] El cristiano cuestionó el reconocimiento de otras deidades en el proyecto constitucional que, si bien señala que existe libertad de culto, «revaloriza» los símbolos de adoración de los pueblos indígenas». En: http://www.laprensa.com.bo/noticias/21-01-09/21_01_09_poli3.php

[290] Es decir: aceptar la nueva CPE significaría ser un acto de apostasía e idolatría. Había también voces de pastores evangélicas que hicieron alusión al nombre del presidente («Evo») como portador (en analogía con la ancestra bíblica Eva) e incitador del mal y del pecado.

[291] En dicha ocasión, el predicador incluso manifestó una interpretación teológica del holocausto cometida por los nacionalsocialistas alemanes contra los judíos (la *Shoah*) que revela toda la dimensión antisemita y fascista de su postura: «Dios se sirve de Evo Morales, tal como se ha servido de Hitler para castigar a los judíos que han matado a nuestro Señor Jesucristo».

Analizando la nueva *Carta Magna*, el panorama es un tanto distinto. Nunca había una Constitución Política del Estado tan «religiosa» como ésta, no en un sentido institucional o eclesial, sino en un sentido integral y espiritual, incorporando los valores de la sabiduría ancestral indígena.[292] Una simple exégesis sinóptica de los dos textos constitucionales –la anterior Constitución de 1967 (C 1967) y la nueva *Carta Magna* de 2009 (C 2009)– revela tanto el tenor «religioso» de la nueva Constitución como diferencias de fondo con la anterior. Los términos «religión» y «religioso/a» aparecen en C 1967 seis, en 2009 once veces[293]; «iglesia» y «enseñanza religiosa» en C 1967 una vez, en C 2009 no están presentes; «culto (religioso)» en las dos constituciones tres veces. Mientras que en C 1967 no se menciona ninguna vez «espiritualidad», «cosmovisión(es)», «Dios», «*pachamama*» y «credo religioso», en la C 2009 estos conceptos aparecen en forma bastante significativa: «cosmovisión(es)» siete veces, «espiritualidad» cuatro veces y «Dios», «*pachamama*» y «credo religioso» una vez cada uno.

Se puede decir que la nueva Constitución Política del Estado tiene una concepción des-institucionalizada del campo religioso y fomenta la perspectiva predilecta de lo espiritual y de las cosmovisiones, lo que hasta podría cualificarse como un punto de vista «posmoderno». En el artículo 4, la *Carta Magna* reafirma la libertad de religión y creencias, en los siguientes términos: «El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión.» En el artículo 21, en el marco de los «Derechos Civiles», se puntualiza la garantía de las libertades en general, entre ellas la religiosa: «Las bolivianas y los bolivianos gozan de los derechos: […] 3. A la libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto, expresado en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado, con fines lícitos. 4. A la libertad de reunión y asociación, en forma pública y privada, con fines lícitos. 5. A expresar y difundir libremente pensamientos u opiniones por cualquier medio de comunicación […]».

En el Art. 30. II y III sobre los «derechos de las naciones y pueblos originario indígena campesinos», la nueva *Carta Magna* afirma: «En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución, las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: (…) 7. A la protección de sus lugares sagrados. […] 9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados. […]. III. El Estado garantiza, respeta y protege los derechos de las naciones y pueblos indígena originario

---

[292] Entre aspectos que no son explícitamente religiosos, se menciona en varias ocasiones (Prólogo; Art. 8; 80; 306; 313) el trílogo andino («No robes, no seas mentiroso, no seas flojo» – *Ama suwa, ama qhilla, ama llulla*), la concepción andina del «buen vivir» (*suma qamaña; allin kawsay; ñandereko; teko kavi*), la utopía guaraní de la «loma santa» o de la «tierra sin mal» (*ivi maraei*) y la perspectiva espiritual quechua del «camino sagrado» (*qhapaj ñan*).

[293] En forma sintética: Art. 4. Afirma la *libertad de religión y creencias espirituales*; y establece que el estado es independiente de la religión. Art. 14. (Inc. II) Prohíbe cualquier tipo de discriminación, también la fundada en *credo religioso*. Art. 21. (Nº 3) Reconoce el derecho a la *libertad de religión y culto*, ya sea en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado. Art. 30. (Inc. II) Afirma el derecho de las naciones y pueblos originarios a su identidad cultural, *creencia religiosa* y otras. Art. 86. Afirma que en los centros educativos se reconocerá y garantizará la *libertad de conciencia y de fe* y de la *enseñanza de religión*, así como el respeto a las diversas opciones religiosas, sin imposiciones dogmáticas, y que no se discriminará la aceptación de estudiantes por su opción religiosa. Art. 87. Reconoce y respeta el funcionamiento de *unidades educativas de convenio*, así como el derecho que tienen las entidades religiosas de administrar dichas unidades. Art. 99. (Inc. III). Reconoce como patrimonio cultural del pueblo todo tipo de riqueza cultural, también la procedente del *culto religioso*. Art. 104. Habla del acceso al deporte sin distinción de género, idioma, *religión*, orientación política, etc. [Resaltado en cursiva es nuestro].

campesinos consagrados en esta Constitución y la ley». Algunos líderes evangélicos quieren ver en este Artículo la «prueba» de que el Estado impondría las «religiones originarias» en «desmedro del cristianismo», un temor difundido ampliamente por sectores conservadores antes del referéndum.[294]

Finalmente hay que ver el «toque de piedra», el pasaje sobre «derechos sexuales y reproductivos» que refleja, según la mencionada alianza conservadora entre las iglesias, una «visión de un oscuro plan de organismos internacionales y movimientos feministas, gays y lésbicos, dedicados a legalizar el aborto y promover prácticas sexuales libertinas, sodomitas y pedófilas»[295]. En el marco de los «derechos fundamentalísimos», el Artículo 15. I afirma que «toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física, psicológica y sexual […]». Sectores antiabortistas y la iglesia católica han reclamado que se agregue «…desde la concepción», lo que convertiría ilegal el aborto terapéutico considerado legal por el actual Código Penal (Artículo 266).[296]

Y el Artículo 66 la CPE dice literalmente: «Se garantiza a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos». Mientras que la C 1967 garantizaba la no discriminación por razones de sexo (Artículo 6. I), la C 2009 va más allá: prohíbe y sanciona toda discriminación fundada «[…] en razón de sexo […], orientación sexual, identidad de género […]» (Artículo 14. II). Para los sectores conservadores de las iglesias, estos dos incisos constituirían una puerta abierta a todo tipo de «perversiones», la liberalización total del aborto y una sociedad de libertinaje. En realidad, se trata sólo de la garantía de iguales derechos para todas las personas, independientemente de sus preferencias religiosas, su género, su orientación sexual y su raza, pero en ningún momento se emite un juicio ético sobre uno que otro comportamiento o preferencia concretos.

Parece que aún falta mucho para que las iglesias entiendan que la «laicidad» del Estado no es lo mismo que «laicismo» y mucho menos «ateísmo» o el reemplazo de un credo (el católico) por otro secular (agnosticismo o ateísmo) o indígena (la «religión andina»). A menudo los miedos han adquirido dimensiones paranoicas, y nada indica que el nuevo Gobierno quisiera «abolir» la religión como tal o imponer un credo no cristiano (el andino), lo que equivaldría volver a un Estado «confesional» y contradiría el mismo Artículo 4 de la nueva CPE. Ésta más bien garantiza aún más enfáticamente la libertad religiosa, pero incluye a la vez dentro de las posturas religiosas e ideológicas –más allá de las iglesias cristianas– a las cosmovisiones y sabidurías indígenas, las religiones ancestrales y las espiritualidades autóctonas.[297]

---

[294] Este temor viene ser alimentado por las prácticas rituales que el actual Gobierno y sus instituciones promueven en fechas significativas. La ceremonia de la toma de poder, el 17 de enero de 2006 en el santuario precolonial de Tiwanaku, desplazó por primera vez un *Te Deum* católico, y *a fortiori*, una ceremonia cristiana. Los ritualistas indígenas (*yatiris, kallawayas, kawayus*, etc.) frecuentan el Palacio de Gobierno y marcan presencia en los aniversarios cívicos nacionales.

[295] Córdova 2008b: 8.

[296] En la carta de la Conferencia Episcopal Boliviana (CEB) de marzo de 2008, *Para que el pueblo tenga vida. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10: 10): Orientaciones pastorales sobre el proyecto de CPE* –que en lo general es bastante prospectiva y abierta al cambio– se afirma en el punto 34 que «es esencial e indispensable precisar que este derecho [a la vida] existe desde la concepción del ser humano», y en el punto 35 «que el proyecto de CPE, al reconocer los derechos sexuales y reproductivos (Cf. Art 66), abre la posibilidad de que se legalice el aborto, que es supresión de la vida de un ser humano por nacer».

[297] La mención explícita de este tipo de religiosidad y espiritualidad y la no-mención de la religión católica y las prácticas evangélicas (no se habla nunca de «iglesia») es consistente con un tenor de una «actitud afirmativa» o «discriminación positiva» de lo indígena, en general.

De hecho que el Gobierno tiene que elaborar una «ley religiosa» que regularice las múltiples relaciones entre el Estado y el campo religioso, en la que también se verá (entre muchos otros puntos) la cuestión de la «educación religiosa» en los colegios estatales (fiscales), los «colegios de convenio» (que se garantiza en Art. 87) y la presencia de rituales religiosos en actos públicos del Estado. La «imparcialidad o neutralidad confesional» no significa que el Estado ya no pueda apoyar y sustentar la actividad religiosa, ni que ya no pueda admitir enseñanza religiosa alguna en la educación pública. Sólo que ya no puede apoyar y sustentar (tal como lo expresa el Artículo 3 de la C 1967)[298] a un grupo religioso en desmedro de otro, ni declarar un cierto credo como el contenido obligatorio de enseñanza religiosa en los colegios públicos. Tal como se ha visto ya en algunos actos públicos después de la promulgación del nuevo texto constitucional, había la presencia de representantes de diferentes denominaciones e iglesias, junto con *yatiris* y *paq'os* (sacerdotes andinos). El representante católico –en el caso concreto el obispo de la ciudad de El Alto– era uno entre muchos otros, con los mismos derechos y la misma posibilidad de hacerse escuchar que todos los demás.[299]

Según el nuevo proyecto educativo (Ley de Educación «Avelino Singani»)[300] que está impregnado por un espíritu de «descolonización», en vez de una enseñanza religiosa católica (que hasta la fecha tenía el monopolio en las escuelas públicas) se prevé una suerte de enseñanza «ecuménica-espiritual» (poco definida) que contiene elementos de las sabidurías y cosmovisiones autóctonas, las religiones ancestrales de la región, como también los fundamentos religiosos y rituales del cristianismo en sus diferentes denominaciones, y además una enseñanza ética y espiritual. Será un gran desafío llegar en la práctica a este tipo de enseñanza interreligiosa, inter-espiritual y ética, debido a la falta total de preparación de profesores/as que podrían asumir esta tarea. Hasta ahora, las «Normales» católicas (Institutos Pedagógicos Normales Superiores para la formación de maestros de primaria) han formado las y los profesores/as de religión, pero en clave católica.[301]

Otro punto neurálgico será nuevamente la reedición de los «derechos sexuales y reproductivos», proyecto de ley que fue observado por el anterior presidente (interino) Carlos Mesa, bajo la presión unánime de los sectores conservadores de diferentes iglesias. Sobre la base de la nueva Constitución Política del Estado, habrá que replantear el tema y elaborar otra ley. La *Carta Magna* no se pronuncia sobre los puntos concretos del aborto, del matrimonio homosexual, de la educación sexual, de la edad de mayoría «sexual» y reproductiva y otros temas polémicos. Sólo plantea como marco referencial el criterio de la no-discriminación de personas por sexo, orientación sexual, credo, espiritualidad, etc. (Art. 14. I) y el ejercicio de los «derechos sexuales y reproductivos» (Art. 66), sin definirlos en detalle. En este punto se

[298] «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado boliviano y la Santa Sede».

[299] Ocurrió por primera vez por el Día de El Alto, en marzo de 2009, cuando los diferentes líderes religiosos estaban en el palco oficial, junto a las autoridades políticas. Este cuadro, muy inusual para el ojo acostumbrado a la presencia de un obispo católico al lado del presidente de la República, refleja esta «neutralidad confesional» del Estado que no significa la ausencia de la religión, sino la imparcialidad en las relaciones oficiales con instituciones y personajes religiosos.

[300] Después de varios congresos y readecuaciones significativas, aún no fue aprobada por el poder legislativo. En el Artículo 2, sobre los «Principios de la Educación», recoge la laicidad del Estado, afirmando que la educación pública «es laica, pluralista y espiritual porque respeta cada cultura y la libertad de creencias religiosas, promueve los valores propios y rechaza todo tipo de imposición dogmática religiosa».

[301] En el capítulo 6 voy a enfocar el tema de la educación religiosa.

espera una mayor «batalla ideológica», debido a la feroz resistencia contra la nueva Constitución por algunos sectores de las iglesias que se orientaba justamente en la oposición a estos derechos (entre otros puntos).[302]

En el discurso del presidente Evo Morales, pronunciado en ocasión de la promulgación oficial de la nueva Constitución (7 de febrero de 2009), éste menciona en dos ocasiones a la iglesia católica, y en otra a "las iglesias" (como sinónimo de "denominaciones evangélicas"). Por una parte rescata las figuras de religiosos que durante la Colonia defendían la vida, la justicia y la soberanía, y también recuerda por su nombre a Luís Espinal, un sacerdote jesuita que fue asesinado por paramilitares en 1980, durante la dictadura de García Meza, subrayando que "dio la vida por la vida de los demás". Por otra parte, criticaba más adelante –en el mismo discurso– la campaña de algunos sectores en contra de la nueva Constitución, desarrollada activamente desde algunas parroquias y templos del país.

En otras ocasiones[303], el Gobierno ha diferenciado –refiriéndose a la iglesia católica– entre una «iglesia de base» que apoya el proceso de cambio y se alinea con la opción por las y los pobres, por un lado, y una iglesia que busca mantener el *status quo* y se alinea con la vieja oligarquía poderosa y adinerada, para no perder los privilegios gozados durante quinientos años. Muchos acontecimientos demuestran, que esta lectura del campo religioso no es del todo equivocada, sólo que no solamente compete a la iglesia católica, sino a todas las iglesias y grupos religiosos. La línea divisoria entre personas, grupos y movimientos que apoyan el cambio y apuestan por la «descolonización», y aquellos que más bien pretenden conservar el orden (neo-) colonial o apuestan por una modernización al estilo estadounidense, esta línea divisoria pasa por medio de cada una de las iglesias.[304]

5. La nueva «extirpación de idolatrías»

Aunque Bolivia no es un país étnica y culturalmente homogéneo, la influencia de lo «andino» se puede notar hasta en la parte oriental (Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija), sobre todo a causa de las grandes migraciones del occidente andino a las valles y llanuras del oriente, en el transcurso de lo que se denominaba «la marcha hacia el oriente», fomentado por los gobiernos a partir de la Revolución Nacional de 1952. Hoy día, partes importantes de las mayores ciudades del oriente boliviano son constituidas por descendientes quechuas y aimaras del Altiplano boliviano que no solamente han llevado consigo las costumbres culturales, sino también una religiosidad particular que se distingue del catolicismo original de las tierras de acogida.[305]

---

[302] Cf. nota 289.

[303] Especialmente en la polémica entre el Gobierno y el cardenal Julio Terrazas sobre la cuestión de la existencia de formas de (semi-) esclavitud en ciertos latifundios del Departamento de Santa Cruz, sobre los estatutos autonómicos, el procedimiento de la Asamblea Constituyente y la cuestión del narcotráfico, a lo largo del año 2008.

[304] Cf. Estermann, Josef (2008). «¿Encuentro o divisoria de aguas? Teología andina y ecumenismo». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 303-314.

[305] De acuerdo con una Encuesta realizada por la Fundación UNIR en 2008, sobre la «Valores y Actitudes frente a la Conflictividad en Bolivia», un porcentaje de entre 15 y 20% de la población de los departamentos Santa Cruz, Tarija, Pando y Beni (la «Media Luna») se identifica «totalmente» con la «cultura colla» (que se refiere a las identidades andinas). El concepto «colla» que procede de la región (*suyu*) sureña *Qullasuyu* del *Tawantinsuyu* o Imperio Incaico, se ha impuesto últimamente como sinónimo de la parte andina de Bolivia donde los pueblos originarios quechua y aimara forman la mayoría de la

Santa Cruz, la mayor ciudad de Bolivia en términos de población y de movimiento económico, se caracteriza por un crecimiento espectacular del «cinturón de pobreza» que aglutina a una población migrante mayoritariamente andina y que se ubica a partir del tercer o cuarto anillo hacia las afueras de la ciudad (a veces se dice que se trata de un cinturón que puede «asfixiar» al centro comercial y pituco de la ciudad). A pesar del discurso «camba» (una supuesta identidad étnica prestada de la población rural del Departamento) de la oligarquía cruceña, la mayoría de la población no se identifica plenamente con sus valores[306] y mantiene una identidad «andina», guaraní, chaqueña o al menos híbrida, pero normalmente invisibilizada y en forma semi-clandestina. El creciente racismo de una élite «blanca» frente a los migrantes «indios» provenientes del Altiplano andino conlleva una compartimentalización segmentaria de la población urbana, un *apartheid* a lo boliviano que a veces desemboca en violencia fascista motivada racialmente.

La historia de la evangelización de Bolivia muestra una diferencia bien marcada entre el oriente y occidente. La Conquista española operó en la zona oriental fundamentalmente a través de reducciones jesuíticas y misiones franciscanas, debido al fracaso de las avanzadas militares españolas y el desencanto y posterior desinterés de los conquistadores a no hallar oro o plata. Al ambiguo tutelaje de los misioneros, protector pero alienante a la vez, se le sumó en la historia más reciente el sometimiento de importantes porciones de la población del oriente boliviano a la estructura del patronazgo y gamonalismo, primero en las explotaciones de la goma y la castaña, y luego en las grandes haciendas y latifundios que hasta el día de hoy cuentan con trabajadores en condiciones de semi-esclavitud, tal y como fue comprobado por diferentes instancias nacionales e internacionales.

La Reforma Agraria de 1953 no tenía prácticamente ningún impacto en esta parte del país que sigue arrastrando, por tanto, los problemas del latifundismo y de una religiosidad arraigada en el feudalismo y una actitud señorial. Mientras tanto, el occidente andino, sobre los cimientos de las civilizaciones de *Tiwanaku*, *Tawantinsuyu*, *Uru* y *Pukara*, no corrió la misma suerte. La «convergencia» estructural y cosmológica entre el catolicismo español renacentista y el sentimiento religioso andino[307] permitía una penetración colonial mucho más fuerte, usando la existencia de centros rituales y comerciales importantes (*wak'as*) de la región como puntos de partida de la evangelización española (Sucre o Charcas; Potosí; *Chuqiyapu* o La Paz; *Tiwanaku*; Copacabana). Como efecto paradójico, el catolicismo andino –y posteriormente también las iglesias evangélicas– iba a manifestarse mucho más «andino» y sincrético (que «español») que por ejemplo el catolicismo en oriente que se mantuvo más «español» que chiquitano, guaraní o chaqueño.

Mientras que la religiosidad –tanto católica como evangélica– en la parte oriental del país ha mantenido un rostro mucho más occidental e hispano, en el occidente se manifiesta bajo diferentes grados de sincretización con las religiones autóctonas, sobre todo de origen quechua y aimara. Y esto tiene validez hasta para algunas iglesias evangélicas (principalmente

---

población. Aunque comprende los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, éstos últimos dos se debaten política y étnicamente en un intermedio entre «cultura colla» y «cultura camba» lo que se refleja a menudo en peleas políticas y manifestaciones de índole racista.

[306] Según la mencionada Encuesta, un 29% de la población de Santa Cruz se identifica «totalmente» con los valores de la «cultura camba» y un 40% «bastante».

[307] Esta «convergencia» se manifiesta en muchos niveles y en rituales y prácticas religiosas muy diversas (véase nota 280). Cf. Vertovec, Steven (1998). «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263; Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

la metodista, la luterana y la metodista pentecostal), tal como confirman los datos de la Encuesta de 2001.[308] Sin embargo, a partir de la irrupción de iglesias neopentecostales, se nos presenta un panorama un tanto distinto. En un estudio interesante sobre la presencia del pentecostalismo entre la población aimara del altiplano boliviano, el sociólogo Gilles Rivière[309] afirma que «el grupo religioso se construye a partir de una ruptura radical con el «mundo», ruptura que pasa por el rechazo y el abandono de las «costumbres», de las prácticas y «supersticiones» de los no convertidos, llamados «católicos» o «paganos»» (ibidem: 268). Los fieles tienen prohibido mascar la hoja de coca, beber alcohol, jugar al fútbol, escuchar la radio, y se les exhorta incluso abandonar su lengua nativa, el aimara o quechua que es considerado «idioma de indios», sustituir la vestimenta tradicional por una más urbana y destruir los instrumentos musicales tradicionales.

El tradicional «camino» (*thaki*) de un comunero para acceder a los diferentes cargos sociales y religiosos en su comunidad es sustituido por el camino «evangélico» de la renuncia total al «mundo» y las «idolatrías» de los católicos (imágenes, Virgen María, fiestas patronales, etc.) y de los rituales andinos (pago a la *pachamama*, *waxt'a*, *wilancha*, *pijcheo* de la hoja de coca, etc.). Hoy en día, en algunas comunidades rurales andinas, estamos presenciando una reedición de las campañas de «extirpación de idolatrías», parecidas a las que la iglesia católica pretendió llevar adelante en el siglo XVII[310]. Sólo que esta vez, la empresa tiene el apoyo económico e ideológico por parte de poderosas iglesias evangélicas fundamentalistas de EE.UU. que luchan en nombre de la «civilización» y de un evangelio de la «prosperidad» contra lo que llaman «neopaganismo» y «comunismo indigenista».[311] Cabe recordar que el auge de las iglesias fundamentalistas de origen estadounidense en el país se remonta al tiempo de la dictadura militar (décadas setenta y ochenta del siglo pasado), como una estrategia de lucha espiritual contra los «curas comunistas» (parte de la iglesia católica luchaba abiertamente contra la dictadura y se volvió mártir) y su Teología de la Liberación.[312]

---

[308] Cf. Albó, Xavier (2002). *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: Clave/Cipca/EED.

[309] Rivière, Gilles (2004). «Bolivia: El pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano». En: Spedding Pallet, Alison (comp.). *Gracias a Dios a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural/ISEAT. 259-294. [El artículo apareció originalmente en: *Problèmes d'Amérique Latine* No 24 (1997)].

[310] Se suele dividir las campañas de extirpación del siglo XVII, sobre todo en lo que hoy es territorio peruano, en tres etapas: la llevada a cabo por Francisco de Ávila entre 1609 y 1619; la de Gonzalo de Ocampo entre 1625 y 1626; y la última realizada por el arzobispo Pedro de Villagómez entre 1641 y 1671. Las «campañas» contemporáneas son impulsadas por iglesias evangélicas «fundamentalistas» (de origen norteamericano), a menudo en nombre del «progreso» y de la «civilización», y quedan aun prácticamente desapercibidas.

[311] La articulación que establecen estas iglesias entre «indigenismo» y «comunismo» resulta probablemente del programa del Movimiento al Socialismo (MAS) y del movimiento katarista que reivindican un «comunitarismo» y una economía comunitaria y solidaria, lejos de cualquier tipo de «comunismo» en la vieja tradición marxista o estalinista. Por otro lado, también sectores empresariales y terratenientes del oriente boliviano tildan con cierta regularidad al Gobierno de Evo Morales de «comunista», en la peor tradición de la Guerra Fría.

[312] Sobre el rol de una izquierda católica militante en tiempo de dictaduras, se recomienda consultar dos publicaciones del sociólogo Hugo José Suárez: (2003a). *La transformación del sentido: Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Muela del Diablo; (2003b). *¿Ser cristiano es ser de izquierda?: La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del Diablo. Cf. la reseña de Luís Donatello: (2002). «Transformación de sentido y radicalización política: El catolicismo liberacionista boliviano y la política». En: *Sociedad y Religión* N° 24/25. 139-141.

El discurso actual de algunos líderes de iglesias evangélicas fundamentalistas apunta a la misma dirección: Si bien es cierto que el enemigo principal (la «ramera» del libro *Apocalipsis*) sigue siendo la iglesia católica, se interpreta al Gobierno indígena de Evo Morales como un instrumento en las manos de Dios para «juntar las naciones dispersas» y prepararse para la batalla final. Llama la atención que resurge un discurso de la era de la Guerra Fría que une los sectores más conservadores de las iglesias y del empresariado en contra del «neo-comunismo» político, del «libertinaje» moral (en alusión a los derechos sexuales y reproductivos) y del «neopaganismo» andino.

Por otro lado, el discurso de la «descolonización» promovido por los movimientos sociales y el Gobierno indígena, también empieza a dirigirse –aunque temerariamente– a estas iglesias evangélicas «etnocidas». Después de las arremetidas contra el «neocolonialismo» de la iglesia católica, algunos sectores de la *intelligentsia* indígena se dan cuenta de los verdaderos propósitos de alienación cultural que llevan adelante ciertas iglesias evangélicas y sus ONGs que trabajan sobre todo en el ámbito rural y entre las y los migrantes indígenas en las grandes ciudades. Aunque la postura de estas iglesias e instituciones religiosas respecto al campo político es aparentemente «apolítica», su ideal civilizatorio (occidental-norteamericano) implica una resistencia y lucha contra el proceso de cambio de la reivindicación indígena y a un alineamiento tácito con la oligarquía económica y los partidos tradicionales.[313]

6. La pelea por la educación religiosa

En base a la nueva Constitución Política del Estado, la educación religiosa en los colegios fiscales (estatales), hasta ahora monopolio de la iglesia católica, debe de ser rediseñada en términos de la «neutralidad confesional» de todos los órganos e instituciones públicas. Hasta la fecha no existe ninguna propuesta contundente por parte del Ministerio de Educación que llamó a una convocatoria para elaborar un currículum para la nueva asignatura. Existen al menos cuatro posibilidades respecto a la educación religiosa en Bolivia: 1. Que se descarte cualquier tipo de educación religiosa en las instituciones educativas públicas y que las iglesias asuman ésta fuera del ámbito público (escuelas dominicales, catequesis parroquial, etc.). 2. Que se introduzca una suerte de educación interreligiosa en los colegios fiscales que toma en cuenta los diferentes credos existentes en el país, incluso las religiones ancestrales de los pueblos originarios. 3. Que se incorpore una asignatura de Fenomenología de la Religión que se abstenga de todo tipo de debate y adoctrinamiento confesional. 4. Que se incorpore una asignatura de ética, sabidurías indígenas, espiritualidad y cosmovisiones que se orienta en tradiciones prehispánicas indígenas.

Vamos a discutir brevemente cada una de las alternativas, empezando por la última:

Ad 4: Si bien es cierto que la última opción violaría la imparcialidad religiosa del Estado que incluye una neutralidad ideológica y religiosa respecto a creencias espirituales,

[313] En 2008 y parte del 2009, las relaciones entre el Gobierno de Evo Morales y los EE. UU. han llegado a un punto de congelamiento total. Primero fue expulsado el embajador de EE. UU. en La Paz, Philipp Goldberg, por actos presuntamente desestabilizadores, seguido por la expulsión del embajador de Bolivia en EE. UU, Gustavo Guzmán. Después, el Gobierno rescindió el convenio con la DEA, la fuerza antinarcótica norteamericana, y más tarde también arremetió contra la cooperación internacional (USAID) y ciertas ONGs de EE. UU, acusándoles de actividades conspirativas. Al parecer, hasta la fecha no ha sido identificada ninguna iglesia evangélica de corte norteamericana como parte del plan conspirativo contra el Gobierno «comunista».

cosmovisiones y filosofías (Art. 21 de la CPE: «libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto»), el afán «descolonizador» del proceso de cambio podría implementar como una suerte de «actitud afirmativa» (o «discriminación positiva») la enseñanza pública de espiritualidades, cosmovisiones y filosofías indígenas andino-amazónicas, para contrastar la tradicional enseñanza «neocolonial» de los valores y conceptos occidentales-cristianos. Sólo que este tipo de enseñanza «espiritual» debería de ser regionalizada, para no caer en un andinocentrismo, crítica reiterada no solamente por ciertos sectores de las iglesias, sino sobre todo por los líderes departamentales del oriente boliviano. Además, no existe ninguna propuesta concreta, ni materiales didácticos ya elaborados, aparte de unas propuestas aún muy prematuras de *amautas* andinos de introducir la «cosmovisión andina» en los currículos de las escuelas públicas.

Ad 3: La tercera opción –una suerte de Fenomenología de la Religión– tomaría en cuenta la «neutralidad confesional» al trasmitir información religiosa totalmente libre de adoctrinamiento confesional. Este ideal «positivista», sin embargo, no se podría realizar en la práctica concreta de la sociedad boliviana, debido a la «carga altamente ideológica» que contiene el campo religioso y/o espiritual. Una «indiferencia» confesional posmoderna ante el panorama tan diverso de credos y cosmovisiones podría ser una opción en sociedades secularizadas como son la mayoría de las europeas, pero no para la boliviana que se declara en un 98% «religiosa». Eso no quiere decir que no fuera necesaria una información la más «objetiva» e «imparcial» posible sobre las diferentes ofertas religiosas, incluyendo las religiones y sabidurías ancestrales. Existe muchísima desinformación y grandes prejuicios al respecto, de un lado y del otro. Mientras que ciertas iglesias evangélicas fundamentalistas «satanizan» a las manifestaciones espirituales indígenas, éstas «demonizan» a su vez el afán lucrativo y neo-colonizador de aquéllas.

Ad 1: Por lo tanto, es muy probable que se llegue a una de las primeras dos opciones: O bien prescindir de cualquier educación religiosa pública (estatal), o bien apuntar a una suerte de educación interreligiosa. El primer modelo que se da en muchos países donde rige el principio de la laicidad del Estado (como en México, Chile o incluso países con alta población indígena como Guatemala, pero también en países «seculares» como Francia), delega la educación religiosa a los diferentes actores de la sociedad civil (iglesias, congregaciones y asociaciones religiosas, escuelas coránicas, etc.) y se reserva una educación «ética» y/o «filosófica» que pretende ser ideológica y religiosamente neutral. Sin embargo, a pesar de la laicidad constitucional del Estado, muchos países ven conveniente que sus futuros/as ciudadanos/as tengan conocimientos básicos sobre el campo religioso y de las principales tradiciones religiosas que han tenido y siguen teniendo impacto en la sociedad en la que viven. En la perspectiva de un renacimiento o resurgimiento de lo religioso en la era posmoderna, el Estado también tendrá un cierto interés y responsabilidad en una enseñanza respecto al campo religioso y sus implicaciones para la sociedad, los procesos de cambio y su rol en lo que viene ser el programa de «descolonización» mental e intelectual.

Ad 2: El modelo de una educación interreligiosa en las instituciones educativas públicas (estatales) podría ser una alternativa atractiva, tanto para los diferentes actores religiosos como para el mismo Estado. De este modo, se mantendría el principio regidor de la «imparcialidad confesional», pero no se renunciaría a la enseñanza religiosa como un campo importante de saberes y destrezas de las y los futuros/as ciudadanos/as. En este momento, entre los responsables del Ministerio de Educación no existe la más mínima idea de cómo podría ser una plan de estudios, un currículum y las respectivas competencias

educativas de una «educación interreligiosa». Las y los profesores/as actuales de religión en los colegios estatales tienen una formación «confesional» católica, y hasta el momento son los institutos pedagógicos católicos (las llamadas «Normales») los que tienen el monopolio de la formación de las y los docentes de religión, tanto para los colegios fiscales como para los de convenio y los católicos.[314]

Será muy difícil «reprogramar» a estos/as docentes en un sentido ecuménico y más aún en perspectiva interreligiosa. Pero más complicada me parece la formación de docentes «interreligiosos/as» que pertenecen a una de las mencionadas iglesias evangélicas fundamentalistas (neopentecostales) que ya desde su propia concepción rechazan todo tipo de ecumenismo inter-denominacional y, por supuesto, cualquier macroecumenismo interreligioso con las manifestaciones religiosas ancestrales de los pueblos originarios que son vistas como «diabólicas», «idólatras» y «paganas».

Por el otro lado, también resultará muy conflictiva la inclusión como «docentes interreligiosos/as» a los *amautas*, *yatiris*, *paq'os* y otros ritualistas indígenas, debido a una postura a menudo hostil y hasta fundamentalista hacia cualquier religión o iglesia cristiana. Un andinismo, indigenismo o pachamamismo intransigente no sólo sería incompatible con la «imparcialidad confesional» del Estado, sino que creería problemas con regiones con poca presencia de la religiosidad andina indígena y, por supuesto, con sectores amplios de las iglesias. Éstos se verían en su derecho al haber advertido desde la toma de poder del gobierno indígena de que se iba a imponer las creencias de los pueblos originarios por encima de las del cristianismo.

Como garante de la libertad religiosa, el Estado también tendría que vigilar por la «imparcialidad confesional» de una educación interreligiosa. Al asumir la tarea de la formación de las y los futuros/as docentes, le tocaría adoptar ciertos criterios de equilibrio, tanto en los contenidos como en la selección del personal educativo. Sería incompatible con el carácter laico de la enseñanza pública la posibilidad de que un/a docente «interreligioso/a» que pertenece a una iglesia neopentecostal fundamentalista o que forma parte del movimiento indigenista anticristiano adoctrine en sus clases «interreligiosas» a las y los alumnos/as y haga proselitismo para su respectivo credo. Pero el Viceministerio de Culto –o como se lo llamará en el futuro– tampoco puede convertirse en una suerte de «Congregación por la Doctrina» interreligiosa, guardián de un equilibrio religioso muy débil o hasta inexistente.

7. A manera de conclusión: En búsqueda de la inclusión

A pesar de una aparente homogeneidad religiosa en Bolivia, los factores que contribuyen a mayor exclusión, discriminación y enfrentamientos se han multiplicado en los últimos años.[315] El proceso político de cambio que pretende acabar con el (neo-) colonialismo externo

[314] Véase al respecto el No 16 de la revista *Fe y Pueblo*, editado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz, que se dedica al tema de la «Educación interreligiosa» y que acaba de salir (julio de 2009). Matthias Preiswerk plantea en su artículo «Educación religiosa en la Escuela: de confesional a interreligiosa» la siguiente tipología: 1. «Educación religiosa cristiana» con los dos subtipos de «cerrada (o catequesis escolar» (1.1) y «abierta (1.2); 2. «Enseñanza del hecho religioso»; 3. «Educación a las cosmovisiones» con los dos subtipos de «Educación multirreligiosa» (3.1) y «educación interreligiosa» (3.2).

[315] Hasta la fecha, el factor religioso no fue mencionado en forma explícito como un detonante «divisionista». Sin embargo, con el correr del tiempo, los aspectos económicos, étnicos, regionales e

e interno, buscando la inclusión integral de los sectores marginados y excluidos de la vida política, económica y social, este mismo proceso de cambio viene agudizando (o hace visibles) las contradicciones y las relaciones de poder que también se manifiestan en lo religioso. No es por nada sorprendente que la línea divisoria de aguas entre oposición y Gobierno, entre oriente y occidente, entre los defensores del viejo orden y los ideólogos del socialismo del siglo XXI atraviesa las mismas iglesias y congregaciones religiosas. En el caso de la iglesia católica que sigue siendo –de lejos– el grupo religioso con mayor adhesión se nota –en sintonía con lo que pasa a nivel mundial– de manera cada vez más notable una iglesia «restauradora» y otra «progresiva», división que no coincide simplemente con niveles de jerarquía, ni con regiones del país.

Tal como en tiempos de la dictadura militar, hay católicos y católicas que apuestan por el proceso de cambio hacia un socialismo democrático y plurinacional, mientras que otros/as luchan en contra de este Gobierno tildado de «cripto-comunista» y «ateo», o, en el mejor de los casos, «neopagano». Cabe notar que son sobre todo dos sectores de la iglesia católica que se oponen al proceso de cambio: una jerarquía neoconservadora que manifiesta posturas cercanas al *Opus Dei* (aunque casi no hay miembros nominales de esta prelatura personal católica) y a otras tendencias restauradoras (neo-clericalismo y sacramentalismo), por un lado, y los movimientos laicales carismáticos, *Schoenstatt* y Neocatecumenales. Ambas bandas se asocian con las clases media y alta de los ámbitos urbanos y se distancian de la tradición liberacionista en la teología latinoamericana y los intentos de la «inculturación» indígena, tanto en lo pastoral como en lo teológico («teologías india y andina»).

Lo mismo se puede observar en otras iglesias, sobre todo en las llamadas «iglesias evangélicas históricas». En la iglesia metodista (IEMB) se puede observar un proceso de tensión muy notable en su propio proceso constituyente, entre un fracción aimara (hasta ahora la dominante) y otra mestiza que toma distancia del proyecto de cambio del MAS. Sólo en las dos vertientes «fundamentalistas» –las neopentecostales y las andinistas anti-cristianas[316]– existe un consenso tácito de lucha contra el «enemigo», identificado y personificado en la figura de Evo Morales, de la jerarquía católica (en el caso de las iglesias evangélicas fundamentalistas) o de los pastores evangélicos alienados y «etnocidas» (en el caso de los movimientos andinistas, indigenistas y pachamámicos). Parece que el fin del monopolio religioso de la iglesia católica en la Constitución Política del Estado recién abra las heridas y las diferencias religiosas en el seno de la población boliviana, lo que va de la mano con un creciente racismo y una confrontación regional y étnica.[317] En vez de contribuir a un diálogo intercultural e interregional, la mayoría de las iglesias y grupos religiosos atizan aún más la

ideológicos se traducen cada vez más en términos religiosos («ateísmo», «neocolonialismo», «neopaganismo», «idolatría», «politeísmo», «animismo», etc.).

[316] Desde unos tres años, la *Universidad del Tawantinsuyu*, con sede en Laja y El Alto, ofrece una carrera de «Teología Andina» que se considera el lugar con el monopolio de formar a los/as futuros/as *yatiris* y *paq'os*, sacerdotes aimaras y quechuas. La postura ideológica de esta universidad es decididamente anticristiana, al equiparar el proceso de «descolonización» con el de una profunda «descristianización». Hay personas cercanas al Gobierno de Evo Morales que están ligadas a la *Universidad del Tawantinsuyu*, aunque no han podido imponer su postura como una posición oficial.

[317] Cf. los resultados de la «Encuesta Nacional sobre Valores y Actitudes frente a la Conflictividad» en Bolivia que presentó la Fundación UNIR en marzo de 2009. Un 65% de la población afirma que «lo que falla en Bolivia es su gente» y un 85% que «no se puede confiar en las otras personas». Un 59% opina que «hay mucha discriminación en el país» y sólo un 2% piensa que «no hay discriminación». Entre los factores de discriminación, el «color de piel» está en primer lugar, con 28%.

mecha encendida de una lucha por la «verdad», a veces incluso en términos de un milenarismo militante y violento.[318]

Las sabidurías y cosmovisiones indígenas, tanto del Altiplano, de la Amazonía como de las llanuras orientales, reflejan un espíritu de inclusión, de complementariedad polar, de una integración de los opuestos, de armonía y equilibrio. Sólo en el caso de un deterioro irreparable de las relaciones humanas y cósmicas, se plantea la posibilidad de un *pachakuti*, un cambio brusco y violento, una revolución cósmica que implica un reordenamiento total de lo que viene a ser el orden tradicional de las cosas. Un tal *pachakuti* se produjo, según la sabiduría indígena andina, hace 500 años con la Conquista y la subsiguiente colonización cultural, religiosa y económica. Para muchas personas en los Andes, hoy en día estamos ante un nuevo *pachakuti* de dimensiones históricas que se manifiesta en los «signos del tiempo» del cambio paradigmático emprendido por el primer gobierno indígena, del cambio climático, de la crisis financiera y económica y del aumento de epidemias y pandemias. Para muchos representantes de iglesias evangélicas fundamentalistas y de un indigenismo radical, vivimos en tiempos «apocalípticos», respectivamente «revolucionarios».

A pesar de que el discurso «descolonizador» y «andinista» es sobre todo un asunto de una clase aimara (y en menor medida quechua) intelectual reducida, empieza a pegar en la población indígena que sigue considerándose «cristiana» y en su mayoría «católica». Depende mucho de la postura de la iglesia católica respecto al proceso de cambio, a la inclusión de la población indígena y el compromiso firme en el sentido de la «opción por las y los pobres», si estos sectores pueden seguir ser católicos/as y a la vez revolucionarios/as del cambio y del proceso de «descolonización». Muchas señales apuntan últimamente a otro camino: Asociar a la iglesia católica con las y los «neo-colonizadores/as», a la oposición férrea al cambio, a la oligarquía de siempre y a la occidentalización (posmoderna) de la sociedad boliviana. Esta tendencia es fomentada no solamente por sectores dentro de la misma iglesia católica, sino de forma mediáticamente muy eficaz por ciertos sectores del Gobierno, de las iglesias evangélicas neopentecostales y de representantes de un indigenismo militante y duro.

Bibliografía

Albó, Xavier. 2002.). *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: Clave/Cipca/EED.

Castillo Guerra, Jorge E. y Vernooij, Jaap (eds.). 2009. *Relaciones interreligiosas en el Caribe: Ecumene, interculturalidad e interreligiosidad*. Münster-Hamburgo-Londres: LIT (en prensa).

Conferencia Episcopal Boliviana (CEB). 2008. *Para que el pueblo tenga vida. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10: 10): Orientaciones pastorales sobre el proyecto de CPE*. Carta pastoral.

[318] Incluso hay voces que vaticinan una suerte de «guerra santa» en los Andes que se llevaría entre el fundamentalismo religioso cristiano (sobre todo neopentecostal) y el indigenismo religioso militante de sectores afines al movimiento *Pachakuti* y sacerdotes (*yatiris*) pachamamistas. Ciertos sectores del segundo grupo se autodenominan «Talibanes andinos». Para ambas frentes, este conflicto ya tiene dimensiones apocalípticas, sea desde el fundamentalismo evangélico milenarista (*Armagedón*, segunda venida de Cristo), sea en términos del *pachakuti* andino (cataclismo cósmico).

Córdova, Julio. 2008a. «Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia». En: ISEAT (ed.). Religión y desarrollo en los Andes: Reconstrucción intercultural de una relación difícil. La Paz: ISEAT. 79-112.

-------- 2008b. «Proyecto de CPE, diversidad social y libertad religiosa». [manuscrito].

Donatello, Luís: (2002). «Transformación de sentido y radicalización política: El catolicismo liberacionista boliviano y la política». En: *Sociedad y Religión* N° 24/25. 139-141.

Estermann, Josef. 2003. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

-------- 2007. ««Religión»: Un concepto ambiguo y culturalmente determinado». In: *Religión y Desarrollo.* Año 1, No. 1. (La Paz-Bolivia). 9-14.

-------- 2008. «¿Encuentro o divisoria de aguas? Teología andina y ecumenismo». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 303-314.

-------- 2009. «Hacia la transformación intercultural de la teología de la liberación: Aportes desde al contexto andino». En: Escuela Ecuménica de Estudios de la Religión (ed.). *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*. San José de Costa Rica: UNA [en prensa].

-------- s.f.. «¿Doble fidelidad o neopaganismo? Una exploración en el campo del sincretismo cultural-religioso en los Andes». [manuscrito]

Fe y Pueblo. 2009. «Educación interreligiosa». No 16 de la revista *Fe y Pueblo,* editado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz.

Fundación UNIR. 2008. *Valores y Actitudes frente a la Conflictividad en Bolivia*. Encuesta realizada en Bolivia. La Paz: UNIR. CD-ROM.

Helgeson, Arnhild y Estermann, Josef. 2008. *Iglesias y conflictos sociales: Posturas de las iglesias en las «guerras» del agua y del gas*. La Paz: ISEAT.

ISEAT (ed.). 2006/2009. Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. 2ª ed. ISEAT 2009.

Rivière, Gilles. 2004. «Bolivia: El pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano». En: Spedding Pallet, Alison (comp.). *Gracias a Dios a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural/ISEAT. 259-294. [El artículo apareció originalmente en: *Problèmes d'Amérique Latine* No 24 (1997)].

Suárez, Hugo José. 2003a. *La transformación del sentido: Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Muela del Diablo.

--------- 2003b. *¿Ser cristiano es ser de izquierda?: La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del Diablo.

Suso, Martín. 2009. «Religiosidad y cambio social».

En: Http://www.colectivorebeldia.org/religiosidad_cambio_social.html

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263.

13. Un abanico de religiones, iglesias y culturas: Apuntes para una evaluación intercultural del campo religioso del Caribe

En términos geopolíticos, culturales y religiosos, el Caribe suele ser incorporado a o hasta cooptado por el continente latinoamericano. El estereotipo que prevalece en grandes partes de Sudamérica dice que América Latina y el Caribe son de origen hispano-lusitano, eminentemente católicos y de identidad cultural mestiza. El CELAM (Consejo de Conferencias Episcopales de América Latina y del Caribe) incluye al Caribe como un apéndice de América Latina. Por lo general, en Sudamérica, la gente no sabe que existen en el Caribe países de habla inglesa, francesa y neerlandesa, y menos aún que hay importantes poblaciones que profesan religiones distintas a la cristiana.

1. La urgencia de una investigación sobre el campo religioso del Caribe

La presente publicación, fruto de un proyecto de investigación más amplio, llena un vacío que puede cambiar sustancialmente el estereotipo mencionado. No sólo cuestiona la supuesta homogeneidad religiosa del continente sudamericano y caribeño, sino que plantea abiertamente la pluralidad religiosa y denominacional como un hecho histórico y sociológico. Desde un cierto tiempo se viene cuestionando, con mucha cautela, la monoreligiosidad de América Latina, debido al surgimiento de las religiones originarias de *Abya Yala*, a raíz de los 500 años de la Conquista (1992).[319] No sólo la «cristiandad», esta ideología colonial que establece una identidad entre Iglesia (sobre todo católica) y sociedad civil, ha perdido legitimidad ante el avance de la secularización y de la incursión de religiones y denominaciones no católicas, sino que el pluralismo religioso se ha vuelto un hecho incuestionable.

En el continente sudamericano, la toma de conciencia de este pluralismo religioso va de la mano con un cuestionamiento del «mestizaje» y de la «latinidad» como rasgos esenciales y hasta exhaustivos de la identidad cultural, tal como venían planteando en el siglo XX ciertas vertientes filosóficas y culturalistas.[320] La irrupción de la «América Profunda»[321] en las sociedades civiles y en el campo religioso sacudía de forma irreparable el tablero de la ideología de una homogeneidad cultural y religiosa en el continente. A partir de este proceso –que tiene fuertes repercusiones políticas en varios países (Bolivia, Ecuador, Paraguay)– se

---

[319] Hay que mencionar los diferentes Encuentros de «Teología India» (1989 en México, 1993 en Panamá, 1997 en Cochabamba, 2002 en Asunción y 2007 en Manaos) y el surgimiento de una «teología india india», es decir: de una teología no cristiana de las religiones y espiritualidades ancestrales de *Abya Yala*. Además, desde unos seis años, se viene explorando una «teología del pluralismo religioso» en América Latina, promovida por la Comisión Teológica de ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo). Una obra de compendio constituye: Vigil, José María (2005). *Teología del Pluralismo Religioso: Curso sistemático de teología popular*. Quito: Abya Yala, que ya fue observada por la Comisión de la Conferencia Episcopal Española para la Doctrina de Fe.

[320] Como ejemplo cabe mencionar a Leopoldo Zea, considerado por muchos/as como el filósofo latinoamericano más eminente del siglo XX, quien propuso en sus publicaciones el «mestizaje» y la «latinidad» como rasgos peculiares de la identidad latinoamericana, base de una filosofía de autenticidad.

[321] El término que proviene de Leopoldo Kusch (1962: *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos) se refiere a la América originaria e indígena, a la Abya Yala de la sabiduría ancestral y precolombina, en contraposición a la América mestiza u occidentalizada.

viene hablando de la necesidad de un diálogo interreligioso, de un macroecumenismo y de una teología latinoamericana del pluralismo teológico.[322]

El caso del Caribe es un tanto distinto, debido al hecho de que prácticamente no han quedado sobrevivientes de la «América Profunda» y de las religiones ancestrales precolombinas.[323] Por lo tanto, el desafío principal no consiste en un diálogo de «convivencia interreligiosa» entre el cristianismo en sus diferentes ramificaciones y formas, por un lado, y religiones ancestrales originarias de *Abya Yala*, por otro lado. A pesar de este hecho histórico –la prácticamente total extinción de los pueblos originarios y sus universos simbólicos–, el Caribe es un espacio geográfico y cultural mucho más plural que el continente sud- y centroamericano. En América Latina, ni los académicos y líderes de iglesias saben que en el mismo continente existe una minoría considerable de hindúes, musulmanes y javaneses, y mucho menos que aparte del español y portugués se habla el neerlandés, francés e inglés (y lenguas locales como el papiamento, patois o criollo). El hinduismo alcanza en Surinam un 27.4% y en Guayana hasta un 35% de la población, el islam en Surinam un 22% y en Guayana un 10% (¡ambos países en pleno continente sudamericano!).

Este hecho de un pluralismo religioso caribeño, más allá del cristianismo y religiones autóctonas precolombinas, tiene que ver con la historia particular de la gran mayoría de los países de la región, en especial con el tráfico de esclavos africanos (y posteriormente indonesios), para llenar el vacío que dejaron las y los indígenas (sobre todo *kaliña*, *tainos* y *arowaks*), diezmados/as por epidemias y las duras condiciones de trabajo. Junto con la reciente incursión de iglesias pentecostales y neopentecostales, Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)[324] de diferente índole y de prácticas sincréticas afrocaribeñas, la región del Caribe nos ofrece un «laboratorio» de convivencia intercultural, interreligiosa e interdenominacional (o ecuménica) para las demás regiones de nuestro planeta.

Cabe destacar que la presente investigación no parte de la suposición de culturas y religiones (o tradiciones religiosas) «puras» y de la necesidad de un diálogo netamente académico (entre doctrinas), sino de un «diálogo vivo», practicado ya desde siglos por la necesidad de una convivencia pacífica. Quede claro también que esta «convivencia» no haya sido siempre (ni lo es en el presente) un ideal bucólico o hasta escatológico, debido a fuertes

[322] La Comisión Teológica de América Latina de ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), bajo la coordinación de José María Vigil, viene publicando desde hace unos 5 años una serie de publicaciones llamada «Por los muchos caminos de Dios» que comprende cinco volúmenes: I. *Desafíos del pluralismo religioso a la Teología de la Liberación* (2003); II. *Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso* (2004); III. *Teología latinoamericana pluralista de la liberación* (2006); IV. *Teología pluralista liberadora intercontinental* (2006); V. *Teología interreligiosa del pluralismo religioso* (en preparación: 2008). La serie es organizada por José María Vigil, Luiza Tomita y Marcelo Barros, y publicada por la editorial Abya Yala en Quito. En este contexto cabe mencionar también a: Teixeira, Faustino (2005). *Teología de las religiones: Una visión panorámica*. Quito: Abya Yala; Vigil, José María (2005). *Teología del pluralismo religioso: Curso sistemático de teología popular*. Quito: Abya Yala.

[323] Otro caso es Centroamérica (Guatemala, México, Panamá, Nicaragua) que no se incluye en la presente investigación, restringiendo el «Caribe» al archipiélago insular y unos países continentales adyacentes (Surinam, Guayana, Guayana Francesa).

[324] Últimamente, la categoría de «Nuevos Movimientos Religiosos» (NMR) se ha impuesto, tanto en las ciencias de la religión como en la teología. Los NMR son grupos religiosos, éticos y espirituales de reciente creación que aún no han sido integrados en ninguna de las religiones anteriormente existentes ni tampoco han sido reconocidos con la denominación de «iglesia» o «asociación religiosa». Ejemplos: la Cienciología, Iglesia de la Unificación (*Moon*), Cultos Cargo, Maharishi Mahesh Yogi, Omismo, Neopaganismo, Movimiento Rastafari, etc.

asimetrías entre una religión (colonial y neocolonial) dominante (el cristianismo en sus diferentes vertientes) y religiones, espiritualidades y cosmovisiones subalternas. El pluralismo religioso, cultural y étnico caribeño es, antes que nada, el fruto de una historia de violencia, de exterminación y de esclavitud.

Una investigación del campo religioso en el Caribe –de la que la presente publicación es una muestra muy valiosa– no sólo es urgente para rescatar el valor de la diversidad religiosa y espiritual, sino para «devolver» a sus pobladores algo de la riqueza apropiada por los poderes coloniales y neocoloniales. Además, puede dar un impulso decisivo para investigaciones parecidas en Centro- y Sudamérica, tanto en países con fuerte presencia de religiones afrodescendientes (Brasil, Colombia, Ecuador) como indígenas originarias (Guatemala, México, Panamá, Ecuador, Perú, Bolivia).

2. ¿A qué nivel se establece el diálogo interreligioso?

En la presente publicación, se ha optado por un abordaje integral y sobre todo empírico del campo religioso en el Caribe. Se intenta articular los diálogos intercultural, ecuménico e interreligioso, partiendo desde la religiosidad popular, y no desde unos parámetros de tipo ideal[325] o doctrinales (teológicos). Se trata, entonces, ante todo de un intento de «fenomenología» religiosa[326] que incluye aportes antropológicos, sociológicos y comparatisticos, complementados por enfoques más pastorales y eclesiológicos. La riqueza fenomenológica constituye una base muy valiosa y sólida para futuras investigaciones y reflexiones de tipo teológico, misionológico y hasta filosófico.[327]

Desde la perspectiva de la interculturalidad (sobre todo de la filosofía intercultural) quisiera plantear ciertas preguntas y tal vez «deconstruir» algunos presupuestos implícitos en los trabajos a lo largo del presente volumen.

2.1 Diálogo intercultural

En primer lugar, habrá que preguntarse acerca de la relación conceptual entre «religión» y «cultura» que es muy compleja y nada fácil de describir. Las concepciones de procedencia occidental –tanto antropológicas como teológicas– suelen diferenciar entre los campos religiosos y culturales, hasta llegar, en casos extremos, a un divorcio total entre los dos (por ejemplo en la teología dialéctica y neopentecostal). Este tipo de abordaje parte (inconscientemente) de un modelo «esencialista» de religión y cultura, fundamentado en la *diéresis* platónico-aristotélica entre esencia (*ousía*) y accidentes. Un enfoque intercultural cuestiona tal separación teológico-filosófica como culturalmente enraizada en Occidente y etnocéntrica, a la hora de pretender de universalizarla. Lo mismo se puede decir de una definición extremadamente doctrinal, institucional y de tipo ideal de lo que es «religión». Si partimos de una concepción de «religión» como un sistema simbólico coherente y consistente

[325] En sentido weberiano (*Idealtyp*).
[326] Aunque una sola contribución (de Max Bélaise) lleva en el título este denominador («Fenomenología de la experiencia religiosa»), prácticamente todos los trabajos de la presente publicación asumen un enfoque fenomenológico y descriptivo.
[327] El trabajo de Milton A. George («Haciendo teología cristiana en el Caribe»), más que una propuesta de una auténtica «teología caribeña», es una descripción del *status quo* y de los desafíos del quehacer teológico en el Caribe. Tampoco ha sido el propósito de la publicación elaborar dicha teología o contribuir para sentar las bases para la misma.

que se manifiesta en una organicidad institucional y un conjunto de contenidos doctrinales, se excluye desde el principio muchas manifestaciones religiosas.[328]

La filosofía intercultural parte de la convicción de que «culturas» y «religiones» son manifestaciones vivas y cambiantes de la creatividad e inquietud humana, de tal modo que no existen en forma «pura» ni en separación las unas de las otras. El «sincretismo» religioso no es un hecho exclusivo de unas religiones llamadas «indígenas» o «criollas», sino de toda manifestación religiosa, a lo largo de la historia de la humanidad. Es un concepto dinámico y doctrinalmente neutral que describe simplemente el proceso histórico de la inter-transculturación que no exime el campo religioso de la «contaminación» por paradigmas y tradiciones exógenos.[329] Si bien es cierto que el Caribe –tal como ciertos espacios culturales de Centroamérica y de los Andes– manifiesta un sincretismo *sui generis*, fruto de las múltiples interpenetraciones interculturales e interreligiosas, debido al proceso colonial y neocolonial, no es en principio distinto del sincretismo occidental europeo, fruto de un «matrimonio imposible» entre los paradigmas semita y grecorromano.

A pesar de la integralidad e interculturalidad del enfoque de investigación, resulta necesaria, para la claridad conceptual y metodológica, una diferenciación entre los distintos tipos de diálogo que obedecen a diferentes niveles o campos de incidencia. Me parece que es fructífero y adecuado manejar un concepto de «cultura» lo suficientemente amplio como para trabajar las diversas manifestaciones civilizatorias y paradigmáticas de un espacio geográfico e histórico dado, tal como es el Caribe. Hablando de «diálogo intercultural» en contexto caribeño, uno necesariamente tiene que ver con este diálogo *ad extra* como *ad intra*, o sea: como diálogo «diatópico» (intercultural) con otros modelos de vida, de valores, de representación simbólica, de cosmovisión y de espiritualidad, como por ejemplo la occidental dominante, la latinoamericana mestiza, la *abyayalense* originaria, la africana originaria, pero también como diálogo *intra*-cultural dentro del mismo contexto caribeño que no es por nada homogéneo. Suponer una «cultura caribeña homogénea» ya es de por si un asunto que hay que cuestionar desde un enfoque intercultural. La «caribeñedad» parece ser ya el resultado de una abstracción y puede tener su legitimidad frente a otros modelos paradigmáticos a escala global. Pero, por ejemplo, entre Surinam y Puerto Rico existen tantas diferencias «culturales» como entre Bolivia y Uruguay, a pesar de pertenecer al mismo «espacio civilizatorio».

2.2 Diálogo interreligioso

Un segundo nivel o campo de diálogo es lo que técnicamente se llama «diálogo interreligioso» que puede ser concebido (si no es un mero ejercicio académico) como una suerte (un subtipo) de diálogo intercultural, enfocando el aspecto de la representación simbólica y sagrada del mundo. Desde la perspectiva intercultural urge una «deconstrucción» de la concepción occidental dominante de lo que es «religión», «religiosidad»,

---

[328] Cf. Estermann, Josef (2006). «La «Teología andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural». En: Ídem (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I. 137-162.

[329] Cf. Estermann, Josef (2008). ««Sincretismo»: un concepto espinoso». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entere Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 207-212. También en: Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83. 69-73.

«espiritualidad», «cosmovisión» y «creencias».[330] Hablando de «religiones mundiales» (o hasta «altas»), uno puede usar el término en sentido netamente pragmático (las que se hayan globalizado), pero también puede contener una carga ideológica (las que son «religiones de verdad»). Si se incluye a la definición (implícita) elementos como la institucionalidad, la textualidad, la doctrina (ortodoxia) y la normatividad ética (ortopraxis), se excluye desde el principio formas menos estructuradas y explícitas de «religión», muchas veces llamadas en forma peyorativa «religiosidades» o «espiritualidades». Eso suele ocurrir con aquellas manifestaciones religiosas que se desarrollan paralelamente a un modelo dominante –que en el caso del Caribe y de América Latina ha sido el catolicismo y el protestantismo histórico[331]–, sea de índole afroamericana, indígena o de procedencia hindú, musulmán y javanés. En este caso, el «diálogo interreligioso» se da en forma asimétrica (reflejando al diálogo intercultural mayor) entre una «religión dominante» (cristianismo) y establecida y varias «religiones» o «religiosidades» subalternas. Por lo tanto, es necesario tomar conciencia de las relaciones reales de poder que reflejan ciertas culturas y tradiciones religiosas, a pesar de las declaraciones verbales de una voluntad abierta para entablar un diálogo. Ninguna religión o tradición religiosa se halla en un vacío de poder, sino siempre en constelaciones reales de simetrías o asimetrías, producto de procesos históricos de hegemonías económicas, políticas y militares.

El diálogo interreligioso, tal como lo plantea la presente publicación, es ante todo un diálogo vivo, concreto y multifacético a nivel popular, y no un diálogo teológico y doctrinal. Este enfoque que prioriza la convivencia de las personas de diferentes credos y cosmovisiones evita un debate ideológico doctrinal y favorece los puntos de encuentro en un sincretismo omnipresente, signo de la vivacidad y del dinamismo de los universos simbólicos existentes en el Caribe. Sin embargo, hay que ver con detenimiento el enfoque hermenéutico y heurístico (la «perspectiva» no explicitada) del diálogo entablado, al abordar religiones «no cristianas» como el hinduismo, islam o javanismo, desde una perspectiva «cristiana»: ¿En qué medida el hinduismo surinamés es compatible con el cristianismo criollo caribeño? ¿Cómo puede «inreligionizarse»[332] el islam caribeño en la corriente más amplia del cristianismo sincrético de la región? Las formas concretas del hinduismo, islam y javanismo caribeños ¿son más formas subalternas de un hinduismo, islam y javanismo globales y «puros», o tal vez formas heterodoxas de un cristianismo «inculturado» e «inreligionizado» contextual? ¿Qué peso tiene el cristianismo como universo religioso dominante en la interpretación del diálogo interreligioso con otras tradiciones, en una situación de asimetría bastante notoria?

---

[330] Cf. Estermann, Josef (2008). «El mercado de la religión y la religión del Mercado: Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes». En: Ídem (coord.). *Religión y desarrollo en los Andes: Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT.

[331] Se suele llamar «protestantismo histórico» a las tradiciones religiosas e iglesias que se remontan a la «primera Reforma» del siglo XVI, es decir las iglesias luterana, calvinista, reformada y sus transformaciones (metodista, presbiteriana, bautista, anglicana, etc.). Sin embargo, el término no es del todo correcto (véase: Córdova, Julio (2008). «Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia: Algunas consideraciones conceptuales». En: Estermann, Josef (coord.). *Religión y desarrollo en los Andes: Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT.

[332] El término y el concepto de la «inreligionización» (o *inreligionisation* en inglés) −en alusión a la «inculturación» y «contextualización» − proviene de Asia, en especial de la teología del pluralismo religioso hindú, y fue acuñado por el teólogo esrilanqués Aloysius Pieris ((1988). *A theology of liberation*. Nueva York: Orbis Books. 52). Véase también: http://servicioskoinonia.org/relat/336.htm. La creciente conciencia en América Latina del pluralismo religioso justifica adaptar el concepto para este continente.

2.3 Diálogo ecuménico o inter-denominacional

Otro nivel de diálogo, por fin, consiste en un encuentro «ecuménico» entre las distintas denominaciones cristianas existentes en el contexto caribeño. Este diálogo no es posible sin tomar en cuenta los otros dos niveles o campos de diálogo, porque cada una de las denominaciones (o «confesiones») conlleva presupuestos culturales y teologías (implícitas) respecto al pluralismo religioso que influyen fuertemente en su actuar pastoral y sus posturas «ecuménicas» y «macroecuménicas». Aparte de diferenciar entre la iglesia católica, las iglesias protestantes «históricas» y los «movimientos evangélicos, pentecostales y carismáticos» (como se aplica en la presente publicación), hay que estar muy atento al grado de la «capacidad intercultural, ecuménica e interreligiosa» de las mismas. Suele darse el caso que los primeros dos grupos (iglesia católica e iglesias protestantes «históricas») defienden una compatibilidad «intercultural» de sus credos (en el caso de la iglesia católica llamada «inculturación»; en el caso de las iglesias protestantes más bien «contextualidad»), pero que los movimientos neopentecostales (más que pentecostales) y evangelicales (*evangelicals*) muestran a menudo una postura excluyente en relación al entorno «cultural» ajeno (indígena, afroamericano), y más aún al entorno «religioso» no cristiano (santería, vudú, candomblé, hindú-caribeño, musulmán-caribeño). Las iglesias «ecuménicas», abiertas al diálogo interdenominacional (sobre todo las de la Conferencia de las Iglesias del Caribe CCC), normalmente también se abren al diálogo intercultural e interreligioso, mientras que las iglesias hostiles al ecumenismo (sobre todo las neopentecostales y los Nuevos Movimientos Religiosos) se encierran en un fundamentalismo de tipo teológico, cultural, civilizatorio y político, perpetuando de este modo el etnocentrismo norteamericano y occidental que tampoco es ajeno a ciertos sectores de la iglesia católica[333].

3. A manera de conclusión

El campo religioso actual en el Caribe es el resultado de un proceso muy complejo de inter-transculturación que contiene –en contraste con la situación en Sudamérica– elementos de religiones y denominaciones no cristianas y no afroamericanas, tal como el islam, hinduismo y javanismo. El hecho de que el cristianismo (sobre todo en la forma del catolicismo) ha sido la religión de los conquistadores y dominadores, y las demás religiones eran (y siguen siendo) credos y espiritualidades de pueblos exterminados o traídos a la fuerza, en forma de esclavitud, debe ser tomado en cuenta como principio hermenéutico, a la hora de elaborar una fenomenología y un análisis de campo religioso actual en el Caribe.

Además, urge un análisis más sistemático y profundo del impacto de las iglesias evangélicas neopentecostales y de los Nuevos Movimientos Religiosos para la transformación de las sociedades caribeñas, la valoración o desvaloración de sus culturas, y la situación concreta de la convivencia interreligiosa. La cuestión –más sociológica que teológica– del rol

[333] Cabe recordar la postura de Benedicto XVI, reiterada en varias ocasiones, de que la «teología es esencialmente helénica». En su intervención en la Universidad de Ratisbona (Regensburg) en Alemania, en mayo de 2007, ratificó una vez más el papel imprescindible del *logos* griego para la reflexión de la fe cristiana (véase: www.protestantedigital.com/new/pdf/Papa_Islam.pdf) u condena cada tipo de «deshelenización» de la fe y teología. Para Ratzinger, hoy el papa Benedicto XVI, la primera ola de deshelenización se dio con la Reforma Protestante, la segunda con la teología liberal del siglo XIX (sobre todo von Harnack), y la tercera se produce en la actualidad con las teologías no europeas emergentes. Tal vez sea el fuerte «olor» protestante de las primeras dos «olas» la razón por la que Ratzinger cuestiona de forma radical la tercera ola en pleno movimiento, no sólo en América Latina, sino también en otros contextos (por ejemplo en la India).

de las religiones para la construcción de la identidad política, cultural y social de los pueblos caribeños, y para el «desarrollo» en forma sostenible y sustentable es una tarea aún pendiente. Sin embargo, la investigación hecha revela que el Caribe es de veras un «laboratorio» para vivir, describir y analizar una convivencia interreligiosa, intercultural y ecuménica, más allá de las diferencias doctrinales y teológicas.

14. Hacia la transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Aportes desde el contexto andino

Con la crisis del modelo único y unipolar en economía y política, también entran en un proceso de erosión y cuestionamiento profundo todos los modelos monoculturales y etnocéntricos de las ciencias humanas, la filosofía y hasta el mismo paradigma científico occidental, considerado por mucho tiempo como «universal» y «supra-cultural». La teología y la religión cristiana no forman excepciones en este dinamismo de descentramiento y deconstrucción, a pesar de la insistencia en su objeto supra-, meta- o incluso acultural que supone ser lo divino.[334] La teología como una actividad eminentemente humana queda impregnada por la historicidad, culturalidad y sociabilidad de esta misma actividad, con el efecto de que no solamente se habla de «teología» en plural, sino que se plantea la urgencia de una deconstrucción radical y una transformación de su paradigma dominante en clave intercultural.

El quehacer teológico en América Latina ha iniciado, desde hace cincuenta años, un complejo proceso de contextualización, a partir del surgimiento de la Teología de la Liberación en los años sesenta del siglo pasado, inspirando de esta manera el despertar de teologías propias en Asia, África y Oceanía, pero también teologías de minorías en Norteamérica *(Latin Theology)* y Europa (teología *Queer*, teología de la migración). Pronto, la contextualización socioeconómica de la teología en clave liberacionista se ha diversificado hacia contextos distintos, sobre todo lo cultural, lo de género, lo de la ecología y lo de la orientación sexual, para concretarse el surgimiento de diferentes tipos de teologías indígenas, afroamericanas, feministas, ecológicas y gay. Mientras tanto, también la clásica Teología de la Liberación[335] viene adaptándose a nuevos contextos, incluyendo temas de descolonización, trans- o posmodernidad, poscapitalismo, ideología del mercado y fetichismo financiero.

1. Interculturalidad como nuevo paradigma

Paralelamente al surgimiento del neoliberalismo y de su propósito de implementar un solo «mercado-mundo» globalizado, secundado por teorías «posmodernas» de indiferencia axiológica, se plantea, como propuesta contestataria, desde las periferias del sistema-mundo, el paradigma alternativo de la interculturalidad. Este paradigma, más que una nueva ideología totalizante y englobadora, se entiende como un nuevo enfoque, una nueva manera de convivir pacíficamente, a pesar de las diferencias culturales, religiosas, civilizatorias, generacionales y políticas.

---

[334] Una de las falacias recurrentes en ámbitos teológicos y eclesiales consiste en equiparar ciertas características de su objeto material (lo divino; Dios) con el acercamiento humano y éste (teología; dogma). Si bien es cierto que podemos afirmar la supra- o metaculturalidad de Dios, este hecho de ninguna manera lleva a la supra- o metaculturalidad de la teología y del dogma.

[335] Hablando de la Teología de la Liberación «clásica», quisiera hacer hincapié en la evolución de esta, formando diferentes «generaciones» o «etapas». La etapa clásica (1968 – 1985) se caracteriza por un enfoque eminentemente socioeconómico en el análisis de la realidad y la lucha por la liberación de la «dependencia económica». La segunda etapa (1986 – 2000) se caracteriza por la diversificación de los sujetos y la metodología. Y tal vez una última etapa (desde 2001) empieza a plantear la transformación intercultural de la teología y la reconstrucción de la etapa «clásica» en el contexto del poscapitalismo y de la transmodernidad.

La propuesta intercultural (como una variante del lema del Foro Social Mundial y su «altermundialismo»)[336] surge como un imperativo a fines del siglo XX, siglo de dos Guerras Mundiales y del deterioro paulatino del planeta, siglo del aumento de la brecha escandalosa entre pobres y ricos, siglo del desgaste de los grandes «relatos» de la modernidad, pero también siglo de una crisis espiritual y antropológica de la que las religiones no forman excepción. La filosofía intercultural, junto a otros esfuerzos teórico-prácticos (teología intercultural; Foros Sociales Mundiales; educación intercultural, etc.) se distingue de las posturas posmodernas «clásicas» principalmente por su opción axiológica y epistemológica por un diálogo respetuoso y sincero que apunta a mayor justicia e inclusión, por encima de una mera «pluralidad» cultural estética («multiculturalismo»).

La globalización o mundialización[337] de las esferas de la vida (información, conocimientos, economía, consumo, culturas, religiones, etc.) ha puesto de manifiesto, al mismo tiempo, el gran peligro totalitario y las esperanzas de una convivencia planetaria en la diversidad. Contra el modelo único (una sola cultura, una sola economía, un solo mercado, una sola religión, un solo saber), el paradigma intercultural plantea la coexistencia dinámica e interdependiente de diversas culturas, religiones, modos de vida y economías, apostando –para hablar en términos teológicos– por un «Pentecostés trans- e interreligioso». Este planteamiento encuentra mucha resistencia, no sólo por parte de los representantes de una globalización neoliberal, sino también por las y los defensores/as de la supuesta supra-culturalidad y universalidad *a priori* de la filosofía y teología occidental.[338]

A pesar del proceso de contextualización de las teologías y filosofías en América Latina, en los últimos cuarenta años, la gran mayoría de ellas han asumido, de manera consciente o inconsciente, una metafísica, epistemología y axiología enraizadas en Occidente. En el caso de la filosofía latinoamericana, ésta seguía orientándose, en gran medida, en el mestizaje y la latinidad como referente cultural más o menos homogéneo del continente, dando eco a unas categorías impuestas desde afuera y repitiendo una actitud «anatópica» e imitativa.[339] En el caso de la teología, el gran giro se dio con la Teología de la Liberación y su orientación en las

---

[336] Este lema es, como es de conocimiento común, «otro mundo es posible» que a veces se amplía en el sentido de «un mundo en el que quepan todas y todos», al que últimamente se agrega: «y también la Naturaleza». Del lema inicial («otro mundo [*alter mundus*] es posible», se deriva la denominación de «altermundialismo».

[337] Mientras en el mundo anglosajón, se prefiere el término de la «globalización», el mundo romano da preferencia al de la «mundialización». En círculos del altermundialismo se diferencia entre una «globalización» como un proyecto económico-político-militar imperialista, por un lado, y una «mundialización» como proceso inevitable del achicamiento del planeta Tierra, con todas sus oportunidades de una convivencia intercultural pacífica.

[338] El paradigma de la «supra-culturalidad» afirma la existencia y validez a-cultural o meta-cultural de las principales concepciones de la filosofía y teología occidental, a tal extremo que la expresión «filosofía occidental» les resulte redundante a sus defensores/as. La filosofía intercultural no abandona el discurso de la «universalidad», sólo que cuestiona la validez universal *a priori* de una cierta cultura (en este caso la occidental) e insiste en un proceso sintético e intercultural para llegar a la verdadera «universalidad».

[339] Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Lo que era una referencia a la filosofía dominante, se puede decir –*mutatis mutandi*- también de la teología: la teología europea se exporta a un territorio (*topos*) ajeno (*ana*), o el territorio (*topos*) latinoamericano es ajeno (*ana*) a este tipo de teología importada. Leopoldo Zea (1912-2004) insistió en gran parte de su obra en la «latinidad» y el «mestizaje» como característica identitaria del continente latinoamericano.

ciencias sociales más que en la filosofía, sin dejar por ello los cimientos metafísicos y epistemológicos oriundos de Occidente.

Ni la Teología ni la Filosofía de la Liberación han sabido superar los principios fundamentales y axiomáticos de la lógica y metafísica occidentales, a pesar de los grandes esfuerzos y méritos de «inculturación» y «autenticidad» del pensamiento latinoamericano. Después de una deconstrucción crítica y creativa, a través de las diferentes olas del pensamiento filosófico y teológico –trascendental, socioeconómico, psicoanalítico, feminista– en Occidente, urge hoy una deconstrucción intercultural de este mismo pensamiento.[340] La urgencia de esta tarea no se fundamenta en un ejercicio teórico y académico, sino en la crisis y el agotamiento del paradigma todavía vigente y dominante, pero condenado cada vez más a la provincialidad.

No hay que pensar sólo en los esfuerzos de la jerarquía católica de replegarse a las sacristías de una premodernidad obsoleta y un autoritarismo teológico abiertamente «fundamentalista», sino también en las teologías evangélicas más de origen norteamericano de subir al tren de la globalización civilizatoria de la nación elegida y de la defensa religiosa del Mercado. Muchos indicios apuntan a una crisis inédita del cristianismo o hasta de la «religión» en general, a pesar de un resurgimiento espectacular de lo religioso y espiritual en ámbitos considerados seculares e irreligiosos.[341] ¿Cómo entender estas tendencias y procesos supuestamente contradictorios?

Según mi parecer, la supuesta «crisis del cristianismo» –incluyendo la religión cristiana en América Latina– es ante todo una crisis de Occidente y sus planteamientos civilizatorios que supuestamente calcen con el cristianismo: el antropocentrismo, el individualismo, el liberalismo, el desarrollismo, el patriarcalismo y el cientificismo, para mencionar sólo algunos corolarios seculares de la religión cristiana. Pero ¿la civilización europea-norteamericana (es decir: «occidental») realmente ha entendido la dimensión trans- e intercultural de la vertiente disidente del judaísmo que posteriormente se conocería como «cristianismo»? ¿O más bien ha secuestrado la Buena Nueva a fin de legitimar y expandir un cierto modelo civilizatorio en desmedro de otros?

Muchos indicios parecen confirmar la tesis de la petrificación del monoculturalismo cristiano, después de la astucia transgresora de Jesús y de su portavoz teológico principal, Pablo de Tarso. Todavía se puede encontrar en los escritos bíblicos rasgos de esta «revolución religiosa» que rompe con la monoculturalidad semita y con el patriarcalismo judío-fariseo y se abre a una actitud intercultural e interreligiosa. Parece que la victoria paulina en el Concilio de Jerusalén (hacia el año 50 d.C.) contra el ritualismo y fundamentalismo etnocéntrico de la fracción de Pedro, haya devenido en una victoria pirrónica, al entrar a la era del helenismo

[340] El pensamiento occidental ha pasado por diferentes «giros» o «vueltas» críticos: la crítica histórica del Renacimiento y la Reforma; la crítica epistemológica o trascendental en Kant; la crítica socioeconómica en Marx; la crítica cultural en Nietzsche; la crítica psicoanalítica en Freud; la crítica evolucionista en Darwin; la crítica lingüística en la escuela analítica; la crítica del poder patriarcal en el feminismo; la crítica de la modernidad en el posmodernismo, etc. Sin embargo, todas estas críticas son, en el fondo, críticas «intra-culturales», es decir: críticas de la filosofía y teología occidentales desde y dentro del paradigma cultural occidental. Lo que urge en la actualidad, son dos «críticas» fundamentales: la crítica intercultural del etnocentrismo y la crítica de género del androcentrismo en filosofía y teología.

[341] A pesar de la llamada «tertiaterreneidad» (de «Tercer Mundo») del cristianismo actual –tres cuartas partes de las y los cristianos/as viven en regiones del Sur- la crisis empieza a afectar de igual manera las iglesias de América Latina, África, Asia y Oceanía, aunque con un desfase considerable en comparación con la crisis en el Norte, sobre todo en Europa.

filosófico, el legalismo romano y el triunfalismo imperial, en y a través de los concilios posteriores y el Edicto de Milán por Constantino.

2. De la «abertura universal» a la «circuncisión helénica-occidental»

Gracias al proceso de interculturación emprendido por Pablo, el cristianismo no se quedó encerrado dentro de los parámetros de una fracción reformadora del judaísmo, sino que se lanzó a una carrera de «transculturación universal» en clave de «helenización». Superando la circuncisión religiosa judía como característica cultural esencial, Pablo (y sus sucesores teológicos) incurre –*nolens volens*– en una nueva fase de «etnocentrismo» y monoculturalidad de la nueva religión. La «inculturación» paulatina de la nueva religión en la cultura helénica-griega y romana de los primeros siglos –empresa considerada de «abertura universal»– se «esencializa» y se «dogmatiza» con el correr de los siglos. Muestra de ello son los primeros Concilio Ecuménicos, sobre todo los de Nicea (325) y Constantinopla (381) que elevan la terminología y las ideas principales del neoplatonismo a un nivel supra- o meta-cultural.[342]

Con este proceso, que en su tiempo ha sido pertinente y hasta revolucionario, el evangelio de esta nueva religión incipiente se encierra nuevamente en una camisa de fuerza filosófica-cultural, esta vez en los parámetros del pensamiento filosófico helenista y la jurisprudencia romana. El Edicto de Milán (313) acelera este proceso de «helenización» y «romanización» del cristianismo.[343] El problema de fondo, desde una perspectiva intercultural, no radica en esta «inculturación» histórica, sino en la perpetuación y «universalización» de la misma, como si el ropaje helénico-romano fuera parte de la esencia misma del cristianismo.

Esta postura no sólo fue defendida a lo largo de la Edad Media, sino que fue recientemente confirmada nuevamente por el mismo papa Benedicto XVI para quien «el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad», sino que «el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana»; por lo tanto, cualquier intento de «deshelenización del cristianismo» sería un atentado contra la misma fe cristiana.[344] La tesis de la «helenidad» intrínseca y esencial del cristianismo y de

---

[342] Desde una perspectiva intercultural, la inculturación grecorromana del cristianismo ha sido un acontecimiento histórico-contingente y, como tal, ha sido lo más revolucionario de la época. El problema surge con el afán de «supraculturizar» este hecho, concibiendo al «ropaje cultural» del helenismo como intrínsecamente ligado al núcleo doctrinal de la religión cristiana. Esta «hipostazación» de la filosofía helénica a un rango dogmático puede ser cuestionado –en términos teológicos- como idolatrización, porque un cierto «contexto» se vuelve «texto» o hasta «ícono» esencial y meta-temporal.

[343] El edicto del emperador romano Constantino, comúnmente conocido como «Edicto de Milán» (313), declaró a la religión cristiana como «libre» en el Imperio, con tal de que pronto se volvía religión oficial. Este cambio de una religión perseguida, de una fe «sectaria» y disidente a una «religión imperial» se conoce como el célebre «giro constantiniano» que abrió las puertas a la «helenización» profunda de la teología y la «romanización» extrema de la institucionalidad jurídica de la iglesia.

[344] En su intervención en la Universidad de Ratisbona (Regensburg) en Alemania, en mayo de 2007, Benedicto XVI ratificó una vez más el papel imprescindible del *logos* griego para la reflexión de la fe cristiana (véase: www.protestantedigital.com/new/pdf/Papa_Islam.pdf) y condenó cada tipo de «deshelenización» de la fe y teología. Para Ratzinger, hoy el papa Benedicto XVI, la primera ola de deshelenización se dio con la Reforma Protestante, la segunda con la teología liberal del siglo XIX (sobre todo von Harnack), y la tercera se produce en la actualidad con las teologías no europeas emergentes (teologías indias; teologías de la India, etc.). Tal vez sea el fuerte «olor» protestante de las primeras dos «olas» la razón por la que Ratzinger cuestiona de forma radical la tercera ola en pleno movimiento, no sólo en América Latina, sino también en otros contextos (por ejemplo en la India).

cualquier reflexión teológica es lo que suelo llamar la «circuncisión helénica»[345] que se viene imponiendo desde la Patrística, con cada vez mayor presión, a las y los teólogos/as y ministros eclesiales.

En el mundo católico, los seminaristas en todo el mundo tienen que someterse primero a esta «circuncisión helénica», antes de poder ser ordenado sacerdote y ejercer su ministerio de pastor, doctor o profeta. Ésta consiste principalmente en un lavado de cerebro y una forzosa «exculturación» y descontextualización de su propia cultura y civilización, mediante un adoctrinamiento escolástico que refleja la metafísica grecorromana.[346] En el mundo protestante, se ha impuesto en muchas iglesias una suerte de «circuncisión norteamericana», sobre todo en las denominaciones pentecostales y neopentecostales.

La consecuencia actual del proceso de «helenización» y –posteriormente- «occidentalización» de la Buena Nueva y de las teologías correspondientes se manifiesta claramente en la identificación (implícita o explícita) del cristianismo con la civilización occidental (europea-norteamericana), como si la religión cristiana fuera casada inevitable y esencialmente con este modelo civilizacional particular. A pesar de la llamada «tertiaterreneidad» del cristianismo (tanto de vertiente católica como evangélica) en la actualidad, éste y sus teologías no han logrado realmente liberarse del estigma cultural occidental. En la India, el cristianismo es considerado una religión culturalmente occidental y foránea; lo mismo ocurre con la China o con Indonesia. Para *Abya Yala*[347] el cristianismo sigue teniendo una carga civilizacional occidental muy fuerte, con tal de que muchos pueblos indígenas consideran a esta religión como factor decisivo en los procesos de «colonización» y «neocolonización» mental, cultural y filosófica, y su superación (o abolición) como paso decisivo en los procesos de «descolonización»[348].

Desde un cierto tiempo, el paradigma civilizatorio occidental está en crisis y llega a un cierto agotamiento en dar respuestas a los grandes problemas y preguntas de la humanidad. Una de las razones radica en la supuesta universalidad y supra-culturalidad del paradigma occidental, su filosofía, su modelo de ciencia, su axiología, y –por supuesto– sus teologías. Se trata, entonces, de un problema de pérdida de influencia y de legitimidad, debido al cuestionamiento de su afán hegemónico y absolutista por paradigmas no-occidentales.[349] Esta

---

345 Uso esta expresión para resaltar el hecho de que, después de haber abandonado la circuncisión hebraica en el Concilio de Jerusalén (He 15: 5ss.), la iglesia impone nuevamente una condición imprescindible (*conditio sine qua non*) para poder ser plenamente cristiana/o, que es la «helenización» en un primer momento, y la «occidentalización» intelectual y cultural posteriormente.

346 Sólo hay que repasar los currículos de los estudios en los seminarios, hasta la fecha normados por la Congregación vaticana para los Seminarios. La filosofía tomista que refleja una suerte de amalgama aristotélica-neoplatónica-dionisiana es considerada siempre el paradigma «perenne» de cada reflexión teológica, independientemente del contexto de la formación de los futuros sacerdotes.

347 *Abya Yala* es el nombre nativo para el continente americano. Proviene de la etnia panameña Kuna y significa «tierra en plena madurez» y fue propuesto por los líderes indígenas del continente como *pars pro toto* para denominar esta tierra, en contra de nombres «anatópicos» como «América» (en honor a Amerigo Vespucci) o «latino» (en referencia a un idioma impuesto).

348 En el debate actual en Bolivia, la iglesia católica es considerada por sectores indígenas del gobierno de Evo Morales como cómplice de la oligarquía (neo-) colonial y como transmisora de valores occidentales, en desmedro de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios. Todavía no se levanta la voz contra diferentes iglesias neopentecostales que llevan a cabo verdaderas «campañas de extirpación de idolatrías», sobre todo en el ámbito rural.

349 Quizá la «crisis de Occidente» no fuera una crisis de los valores y los éxitos del modelo civilizatorio occidental como tal, sino de su pretensión universal y global, es decir: de su capacidad de imponerse a todas las demás culturas y civilizaciones como el de «dignidad universal y supra-cultural». Se trataría

lucha por la pluralidad y diversidad de civilizaciones, culturas y paradigmas filosóficos es secundada epistemológica y argumentativamente por la filosofía intercultural que cuestiona cada pretensión supra- o meta-cultural (es decir: absoluta) de una cierta cultura o civilización como siendo «ideológica» e «imperialista».

Por lo tanto, desde la perspectiva de la filosofía intercultural, el proceso de «helenización» y «occidentalización» del cristianismo es considerado un proceso histórica y epistemológicamente particular y contextual, pero de difícilmente globalizable o universalizable. Al cuestionar el lazo esencial (trans-temporal) y meta-cultural (metafísico) entre cristianismo y Occidente, se plantea la cuestión de la posibilidad de «reinculturar» o mejor dicho: «interculturalizar» el cristianismo.[350] Y este proceso no es posible, si no fuera a través de un proceso de deconstrucción intercultural de las teologías y manifestaciones religiosas dominantes y aún vigentes.

La crisis de Occidente repercute inevitablemente en una crisis del cristianismo considerado y defendido como esencialmente «helénico-occidental». Y mientras que se siga haciendo una apología filosófica y teológica por la occidentalidad esencial (en clave de la helenidad) del cristianismo, no sólo se excluye y observa cualquier intento de «deshelenización» o «indigenización» de la religión cristiana, sino que se ahonda aún más esta crisis. Llama la atención que las teologías que en los últimos años están en la mira de los guardianes vaticanos de la verdad, son las teologías de la India y las teologías indias.[351] Las dos ponen en tela de juicio el trasfondo conceptual y epistemológico occidental-helénico de la teología cristiana, sea en sus vertientes católicas o evangélicas.

---

entonces de una pérdida de la hegemonía filosófica, intelectual y paradigmática, lo que repercutirá indefectiblemente en el quehacer teológico.

[350] Considero que el cristianismo no está limitado al radio de influencia occidental y sostengo que la «deshelenización» no solamente es posible, sino necesario. Esta postura discrepa de posiciones «etnocéntricas», tanto dentro como fuera del cristianismo mismo. La postura de Benedicto XVI ya he mencionado, ni hablar de las posturas recalcitrantes de los integristas lefevristas; posturas no-cristianas serían la posición de la Hindutva índica, algunos teólogos andinistas y pachamamistas radicales y ciertos sectores islámicos.

[351] Si bien es cierto que hasta la fecha no se ha condenado la Teología India, tampoco existe la voluntad de fomentar y animar su desarrollo y profundización. Había «interrogatorios» entre los representantes más destacados de esta teología y autoridades eclesiales, para «discutir algunos puntos polémicos». Acerca de la «Teología India» de América Latina, véase: López Hernández, Eleazar (1991). «Teología india hoy». En: *Christus* 56-648. 2-26; idem (1993). «Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century». En: *International Review of Mission* 82-325. 51-56; ídem (2000). *Teología India: Antología*. Cochabamba: Verbo Divino.

En el caso de la teología de la India, había una notificación del teólogo Jacques Dupuis S.J., por parte de la Congregación por la Doctrina de la Fe (2001). Otro caso notorio es Tissa Balasurya, aunque teólogo de Sri Lanka, quien fue excomulgado en 1997 por el papa Juan Pablo II. Acerca de la teología de la India (en especial la «teología Dalit»), véase: Massey, James (1989). «Ingredients for a Dalit theology». En: M. E. Prabhakar (ed.). *Towards a Dalit Theology*. Delhi. 57-63; Shelke, Christopher (1994). «Dalit theology: Emergence and emergency». En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-4. 257-273; Massey, James (2000). «Movements of liberation: Theological roots and visions of Dalit theology». En: *Bulletin of Ecumenical Theology* 12. 52-68. Acerca de la «Teología India» de América Latina, véase: López Hernández, Eleazar (1991). «Teología india hoy». En: *Christus* 56-648. 2-26; idem (1993). «Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century». En: *International Review of Mission* 82-325. 51-56; idem (2000). *Teología India: Antología*. Cochabamba: Verbo Divino; Steffens, Elisabeth (2001). «Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte». En: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Fráncfort s.M.: IKO. 193-220.

3. Teologías indígenas como «desoccidentalización» de la Teología de la Liberación

La teología en América Latina ha sido hasta entrando a la segunda mitad del siglo XX una copia fiel de lo que pasó en Europa (sobre todo para las vertientes católicas y algunas protestantes) y Estados Unidos (para la mayoría de las vertientes protestantes). No sólo tenía el propósito de formar a los sacerdotes y pastores en las tradiciones clásicas de una teología escolástica, liberal o biblicista, según el caso, sino sobre todo de transmitir las «verdaderas culturas» del Viejo Continente y la «verdadera civilización» de origen grecorromano, en contra de la «barbarie» del mundo indígena y pagano[352]. La evangelización y cristianización del continente americano siempre estaban estrechamente vinculadas con el afán de «civilizar» a las y los indígenas en el sentido de una «occidentalización» paulatina de las culturas y religiones autóctonas.

La labor pastoral, los currículos de los estudios teológicos y los contenidos de estos no eran otra cosa que una imitación fidedigna de la formación teológica en Europa o Norteamérica. Hasta la segunda mitad del siglo XX, para los indígenas y afroamericanos en muchos países no era posible el acceso al sacerdocio o a los ministerios pastorales, por ser –supuestamente– incapaces de «occidentalizarse» lo suficiente, por no poder asimilar la metafísica griega-escolástica y por no poder llegar a dominar el latín y griego, aparte del castellano o portugués. Después de este período de discriminación racista abierta, sólo fueron admitidos a la «dignidad teológica y ministerial» aquéllos que estaban dispuestos a someterse a una profunda «circuncisión helénica» filosófica, un «blanqueamiento académico y mental», una «neocolonización psicológica» y olvidar forzosamente sus raíces indígenas y todos los rastros de una religiosidad precolombina.

Tanto en los seminarios católicos como en las casas de estudio evangélicas, los aspirantes –hasta hace poco no era posible el acceso a mujeres– de procedencia indígena o afroamericana tenían que romper radicalmente con su cultura de origen, dejar de hablar en su idioma nativo (quechua, aimara, guaraní, nahua, maya, etc.), reprogramar su universo cultural y religioso de origen, pensar y sentir en griego, latín o inglés, y vestirse en sotana romana (en el caso católico) o en terno y corbata (en el caso evangélico). Hay muchos testimonios que hacen referencia a esta «circuncisión mental y cultural» como un hecho traumático y violento, un atentado a la dignidad de las personas y el derecho a su autodeterminación cultural. El «blanqueamiento» mental y la «occidentalización» cultural –un verdadero «lavado de cerebro»– han sido por mucho tiempo un prerrequisito para ser teólogo, pastor o sacerdote, como si el Evangelio fuera sinónimo de la civilización occidental y del ser humano blanco.

La Teología de la Liberación pretendía romper con este «anatopismo»[353] teológico y plantear un pensamiento desde y para América Latina. Tal como Paulo de Tarso en su tiempo, la TL proponía la abolición de la «circuncisión helénica» (sobre todo en la forma de la filosofía escolástica renacentista vigente desde la Conquista) y de la «colonización de las

---

[352] El filósofo argentino Domingo Faustino Sarmiento eternizó esta postura y la concepción maniquea concomitante en su obra *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845; en *Biblioteca Ayacucho*, tomo 12. Caracas 1976). En otra obra escribe literalmente: "¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse; y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media" (Sarmiento, Domingo Faustino (1884; 1970). «Conflicto y armonías de las razas en América». En: Ripoll, Carlos (ed.), *Conciencia intelectual de América: Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*. New York 1970. 94).
Véase también: Mires, Fernando (1998). *El malestar en la barbarie: Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.

[353] Véase nota al pie de página 339.

almas» (Fernando Mires)[354]. Introdujo las ciencias sociales (ante todo la economía) como *ancilla theologiae* y dejó atrás un estilo escolástico-deductivo, para dar prioridad a una contextualización del quehacer teológico, una «latinoamericanización» del proceso evangelizador y misionero que se plasmó de manera concreta en los documentos de las conferencias del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979).

Pero ¿la Teología de la Liberación es, por lo tanto, también «deshelenizante» y «desoccidentalizante»? La vuelta a los (¡sic!) pobres y al «pueblo» como nuevo sujeto teológico y evangelizador, ¿también significa un giro respecto a casi dos mil años de impregnación grecorromana de la teología? ¿O es, como en el caso paulino, más bien el reemplazo de una dependencia ideológica (del espíritu helenista) por otra (latinidad y mestizaje)? ¿La Teología de la Liberación realmente ha producido una «liberación de la teología»[355]?

Sin menospreciar por nada los planteamientos «revolucionarios» y progresistas de la clásica Teología de la Liberación, en oposición a las teologías liberales y conservadoras vigentes de la época, parece necesario y pertinente preguntarse, desde una perspectiva intercultural, por el alcance y las limitaciones de esta primera teología «no-occidental»[356] y tercermundista respecto a su transformación intercultural. Los representantes −no había todavía mujeres teólogas− de la primera generación de la Teología de la Liberación (1968-1980) recibieron su formación académica, salvo contadas excepciones, en Europa y Estados Unidos. Este hecho como tal no dice nada o poco sobre el carácter «occidental» de sus planteamientos teológicos, pero sirve de indicio para aplicar una cierta «sospecha hermenéutica» a la hora de analizar sus escritos y su manera de entenderse como «intelectuales orgánicos» o «académicos» de las universidades latinoamericanas todavía fuertemente impregnadas por un afán europeizante.

Llama la atención que entre los teólogos mencionados no se halla ningún indígena o afroamericano, y tampoco mujeres teólogas. Los grandes nombres de la Teología de la Liberación pertenecen a órdenes religiosas o son pastores evangélicos, surgen de la clase media y se consideran «mestizos» o «blancos». La categoría fundamental del «pueblo», sujeto teologal y teológico de la vertiente liberacionista, refleja una identidad eminentemente mestiza que, además, ha sido por mucho tiempo el referente de la filosofía latinoamericana de la época.[357] El sesgo «economicista» de los análisis sociales y el enfoque eminentemente (aunque nunca exclusivamente) económico de la pobreza relegaron otros factores a un segundo o tercer lugar e invisibilizaron a otros sujetos, tal como las mujeres, las y los

[354] Mires, Fernando (1985). *Colonización de las almas: Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José: DEI.
[355] Presto aquí esta expresión de Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976]).
[356] Uno puede objetar que ya en la Patrística había intentos de desarrollar teologías «no-occidentales», refiriéndose a los «africanos» Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandría, Atanasio, Orígenes y Agustín de Hipona, o los «asiáticos» Basilio de Cesárea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo. Pero sería como defender que la filosofía griega no es occidental porque se originó en Asia (Mileto en la costa oriental del Mediterráneo).
[357] Cabe mencionar que Leopoldo Zea (1912-2004), uno de los grandes filósofos latinoamericanos del siglo XX, ha insistido en su obra, hasta prácticamente el final de su vida, en la identidad eminentemente «mestiza» y «latina» del continente. Los teólogos de la liberación han retomado este concepto que también es presente en otros pensadores como Salazar-Bondy, Miró de Quezada e incluso en una fase de la obra de Enrique Dussel, para usarlo como telón de fondo de lo que iba a ser el «pueblo» latinoamericano.

indígenas, las y los afroamericanos/as, las y los jóvenes, migrantes, personas de otra orientación sexual, discapacitados/as.

Aunque la filosofía (de orientación helénica-occidental) haya dejado el papel preponderante de disciplina auxiliar preferencial, la Teología de la Liberación no ha podido liberarse del todo de la herencia civilizatoria correspondiente. No solamente reproduce una concepción del tiempo y de la historia fuertemente «desarrollista» y progresiva («utopía» en clave occidental)[358], sino que refleja también un cierto verbocentrismo y androcentrismo. La centralidad del relato bíblico del «Éxodo» ilustra esta «ceguera intercultural», al exaltar el hecho de la liberación del pueblo de Israel de la opresión del poder «imperialista» de Egipto, sin preguntarse por la existencia y legitimidad territorial de los pueblos «indígenas» preexistentes en los territorios que iba a ocupar –como «Tierra Prometida»– el pueblo elegido.[359]

Algo parecido se proyectaba al continente latinoamericano: la «liberación» del pueblo oprimido por los poderes imperialistas del Norte y las grandes empresas transnacionales no tomaba (suficiente) nota de los propios pueblos indígenas amerindios que, sin duda, tendrían que ajustarse al progreso y el avance en la calidad de vida, definidos en términos predominantemente económicos. La Teología de la Liberación tomaba, en su primera época, la «latinidad» y el mestizaje del «pueblo» latinoamericano como un punto de partida incuestionado, abogando por una «liberación» del yugo imperialista y capitalista exterior («teoría de la dependencia»), sin preocuparse mucho por la «colonización» interna y las diferentes formas de opresión y marginalización por parte del mismo sujeto «ideal», un pueblo despojado de sexo, color de piel, culturalidad y edad.

El surgimiento de teologías feministas en los años 80 del siglo pasado, dentro de la corriente amplia y cada vez más impactante de la Teología de la Liberación[360], era una señal para revisar algunos presupuestos «culturales» y «civilizatorios» de los pioneros (masculinos) de este paradigma teológico. La «liberación» ya no podía ser concebida exclusivamente en términos económicos y sociales, sino también en clave de género, con una fuerte (auto-) crítica de los supuestos androcéntricos de esta misma teología. Pero han sido sobre todo las llamadas «teologías indias», surgidas temerariamente a partir de los años 90 del siglo pasado, que empezaban a develar los presupuestos «monoculturales» de la clásica Teología de la Liberación.[361]

---

[358] Véase al respecto: Estermann, Josef (2004). «¿Progreso o *Pachakuti?:* Concepciones occidentales y andinas del tiempo». En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, No. 5. 15-39. También en: Ídem (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 119-140.

[359] Véase: Finguerman, Ariel (2008). *La elección de Israel: Estudio histórico comparado sobre la doctrina del 'Pueblo elegido' en las religiones*. Quito: Abya Yala.

[360] En 1976, se fundó la «Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo» (ASETT o EATWOT, según las siglas en inglés). Todavía era dominada por teólogos masculinos. Sin embargo, pronto se hacen escuchar las voces femeninas (Getui, Odonguye, Mananzan, Tamez, Gebara). Para mayores datos, consulte: Saranyana, Josep-Ignasi (2001). Teología de la Mujer, Teología Feminista, Teología Mujerista y Eco-feminismo en América Latina (1975-2000). San José de Costa Rica: Promesa; Vuola, Elena (2000; 1997). *Teología feminista. Teología de la liberación: los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista.* Madrid: IEPALA (traducción del original inglés).

[361] Para una historia de las «teologías indias», véase: López Hernández, Eleazar (2000). *Teología India: Una Antología.* Cochabamba: Verbo Divino.

Estas «teologías indias» o «indígenas», junto a las propuestas de una «teología negra afroamericana», cuestionaban sobre todo tres presupuestos (inconscientes) de la clásica Teología de la Liberación:

1. El «pueblo» como sujeto teológico y social es culturalmente homogéneo («mestizo»).
2. El continente latinoamericano es mono-religioso («cristiano»).
3. La «liberación» se inserta en una concepción lineal-progresiva del tiempo («utopía escatológica»).

Estos tres presupuestos tienen una fuerte «carga» occidental-helénica que culmina en las concepciones hegeliano-marxistas de la filosofía de la historia como evolución inevitable hacia un espíritu «iluminado» y «liberal» que se materializa en la «civilización» occidental-cristiana, cuya extensión hacia Oeste (el *Far West* europeo) resulta ser América Latina.[362] Las «teologías indígenas» plantean una ruptura epistemológica con el helenismo implícito en las teologías clásicas, tanto europeas como latinoamericanas. Parece que su surgimiento hace unos veinte años y su potenciamiento por el Quinto Centenario de 1992 marquen al mismo tiempo el inicio de un «giro intercultural» y de una incipiente transformación intercultural de la teología en *Abya Yala*.

4. La «Teología Andina» como ejemplo de la interculturación de la teología

Lo que se suele llamar «teología andina», no es una teología del genitivo (tal como la «teología de la gracia», la «teología del Reino», etc.), sino una «teología adjetiva». Sin embargo, en su descripción adjetiva («andina») no se refiere a un contenido, un objeto material (tal como la «teología escatológica» o la «teología pneumatológica», etc.), sino al contexto de su teologizar. Existen muchas descripciones «contextuales» de la teología, desde las denominacionales («teología pentecostal», «teología luterana», etc.), las epocales («teología medieval», «teología patrística», etc.), las geográficas («teología alemana», «teología asiática», etc.), hasta las sociopolíticas («teología liberacionista», «teología feminista», etc.).

El caso de la «teología andina» se inserta en una serie de contextualizaciones socioculturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia.[363] No es solamente el fruto de una creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural. La articulación de fe y cultura, de teología y códigos étnicos, esta conciencia de la «culturalidad» de cada expresión de la fe y reflexión

---

[362] Según Enrique Dussel, la «modernidad» europea surgió justamente con el «descubrimiento» de América, con el efecto de que Europa que estaba en la periferia del mapa económico y político durante más de mil años, se colocaba de repente en el centro de este, siendo América la parte occidental periférico del mismo. Véase sobre todo: Dussel, Enrique (1992). «La crítica del «mito de la modernidad»». En: Ídem. *1992. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Madrid: Nueva Utopía. 69-82; Dussel, Enrique (2008). *Marx y la modernidad: Conferencias de La Paz*. La Paz: Abrelosojos.

[363] Para una síntesis de las teologías contextuales en América Latina, África, Asia y Oceanía, véase: Estermann, Josef (2003). «Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world». En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

teológica sobre ésta, es uno de los padrinos que estaban en la cuna de esta criatura llamada «teología andina».[364]

Ella se inserta en un movimiento más amplio que se llama «teologías indias», o sea: teologías indígenas del continente de *Abya Yala*. Este movimiento ya tiene una antigüedad de unos veinte años y viene promoviendo una teología de y desde los pueblos originarios del continente.[365] Aunque se puede discrepar con la etiqueta «india» (que es el resultado de un error histórico), la intención está clara: la «inculturación» (un término usado más en ambientes católicos) o «contextualización» (más usado en ambientes evangélicos) del mensaje bíblico tiene que entenderse como «indigenización», y esto en muchos casos llega a ser una suerte de diálogo interreligioso, porque lo «indígena» no es sólo folklore y «costumbre», sino también un universo religioso *sui generis*.

Lo «andino» es ante todo un concepto geográfico y topológico, antes de ser una referencia cultural y étnica.[366] El adjetivo de la expresión «teología andina» no se refiere a la «teología hecha en los Andes» (porque en realidad se sigue produciendo en este ámbito geográfico mayoritariamente una teología no-andina), ni a una «teología de lo andino», sino a una teología desde el contexto de lo andino, en fin: una suerte de teología contextual. Sólo que la contextualidad de este tipo de teología no sólo implica una cierta perspectiva respecto al sujeto, al método, al enfoque y a la institucionalidad de esta, sino un cambio de perspectiva íntegra.

Dejando de lado por el momento el caso de la llamada «teología india india» (o mejor dicho: de la teología indígena pre- o extracristiana)[367], la «teología andina» se comprende como teología cristiana, inspirada en el mensaje evangélico y los testimonios de fe resultantes del mismo. Por lo tanto, de una u otra manera, se inserta en la larga historia de intentos teológicos de Occidente y teologías contextuales oriundas de otros continentes, de «inculturar» o «aculturar» el mensaje evangélico. Tal como fue la primera inculturación (que también era una suerte de «indigenización») en los primeros siglos, la teología andina reivindica la «reinculturación» de la fe cristiana en el contexto andino.

Sin embargo, no se trata de una simple «transculturación» o «adaptación», sino de un verdadero proceso de «inter-transculturación»[368], es decir: de un proceso histórico y dinámico de diálogo vivo entre culturas, paradigmas y cosmovisiones. Lo «andino» no es una entidad

---

[364] En los años 2005 y 2006, el ISEAT (Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología), con sede en la ciudad de La Paz-Bolivia, llevó a cabo un Proyecto de Investigación sobre el tema, recurriendo a un sinnúmero de iniciativas y trabajos sueltos y poco sistematizados, para presentar en forma académica y sistemática los principales desafíos y campos temáticos de este tipo de teología contextual. Véase: Estermann, Josef (coord.) (2006; 2009²). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena.* La Paz: ISEAT. Dos tomos.

[365] Para una bibliografía bastante amplia, consulte: www.iseatbolivia.org/teologia andina/bibliografía de referencia (en especial 2.2 y 2.3).

[366] Para un debate más a fondo de lo «andino», consulte: Estermann, Josef, Maidana, Freddy Luis et al. (2006). *Lo andino: Una realidad que nos interpela.* [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

[367] El término «teología india india», para referirse a una teología indígena no-cristiana, fue acuñado en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano en México en 1990 y retomado por Eleazar López (véase: López Hernández, Eleazar (1996). «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* No. 696. 34-40; consulte también: Girardi, Giulio (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.).

[368] La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio cultural) suele llamarse «inter-transculturación» que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas.

estática y museal, como tampoco es la fe cristiana y el mensaje bíblico. Se requiere de una «hermenéutica diatópica»[369], una interpretación y traducción conceptual entre dos *topoi* culturales, religiosos e históricos. Teología andina no es teología europea en vestimenta andina, a la manera de como a veces se «andiniza» la liturgia católica-romana o metodista con un barniz «andino» (colores; símbolos; idioma vernáculo, etc.). La teología andina es una teología indígena, construida no desde los parámetros europeos u occidentales, sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungía de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era.

Por lo tanto, el desafío epistemológico y conceptual es inmenso. El incipiente proceso de la «deshelenización» (y desoccidentalización) de la teología y filosofía, sobre todo en las excolonias europeas, es parte del proceso de la «descolonización mental» de los pueblos indígenas. Una de las estrategias de las y los misioneros/as católicos/as y protestantes ha sido –y sigue siendo para muchos nuevos movimientos religiosos– la «occidentalización» de las culturas autóctonas, mediante el sistema educativo, la imposición de un idioma occidental, la vestimenta y las instituciones (desde el matrimonio hasta la Constitución Política del Estado). Esta «occidentalización» conlleva un proceso de alienación cultural y religiosa por un lado, y el establecimiento de una alianza o hasta identificación entre cristianismo y Occidente cuyos frutos podemos apreciar hoy día con mucha pena en el supuesto «enfrentamiento de las civilizaciones» (*Clash of Civilizations*), pero percibido como guerra de dos religiones (cristianismo e islam).[370]

Los retos para una «teología andina» son entonces múltiples, desde la deconstrucción de conceptos hasta la indigenización de los currículos, desde el uso del idioma autóctono hasta la oralidad de las fuentes, desde la colectividad del sujeto hasta la «desmasculinización» de los contenidos teológicos. Parece que las y los protagonistas de esta empresa no son aún conscientes de la envergadura y de la profundidad de lo que se suele llamar –a veces de manera demasiadamente ligera- «indigenización» de la teología cristiana.

En el caso de la teología andina, no tenemos que ver solamente con una «inculturación» o «intertransculturación» de la fe y teología, sino de una verdadera «inreligionización»[371] de las mismas. Aunque la gran mayoría de las andinas y los andinos se auto-declaran –sin hesitación alguna– como «cristianas/os», la teología andina se ve ante el reto de un verdadero diálogo entre sistemas religiosos diferentes, un diálogo interreligioso que ciertamente tiene otros matices que en Asia o África[372]. La «indigenización» de la Virgen María en la *Pachamama* y la «andinización» de la Virgen María en la *Pachamama* representan mucho más que una simple transposición o yuxtaposición; son el fruto de una simbiosis creativa y a la vez crítica

---

[369] La «hermenéutica diatópica» (Panikkar) busca una comprensión de la alteridad mediante el diálogo intercultural entre dos «lugares» (*topoi*) culturales, sin recurrir a un tercer punto de mediación (*tertium mediationis*). Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

[370] Para Samuel Huntington quien planteó la teoría del «choque de las civilizaciones» (Huntington, Samuel (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*. 2000]. Nueva York: Touchstone; Buenos Aires: Paidos), anotó en un trabajo anterior: «Hay conflicto en la línea de ruptura que separa la civilización occidental de la islámica desde hace 1300 años", que «podría hacerse más virulenta» y que en ambos lados «se ve como un choque de civilizaciones» (En la revista *Foreign Affairs* de 1993).

[371] El término proviene de Asia, en especial de la teología del pluralismo religioso hindú. La creciente conciencia en América Latina del pluralismo religioso justifica adaptar el concepto para este continente.

[372] Las religiones autóctonas de Abya Yala tienen una afinidad mucho mayor a la religión cristiana (en especial la católica) que las religiones politeístas y ateístas de Asia que tienen, además, una estructura mucho más nítida y una antigüedad mayor.

entre dos universos religiosos, en los que convergen los «lugares» (*topoi*) de la Virgen María y de la *Pachamama*.[373]

Hay promotores/as de una «teología andina autóctona» (a la manera de la «teología india india») que conciben el proceso de «desoccidentalización» como proceso de «desevangelización» o inclusive de «descristianización».[374] Una de las características de la sabiduría y cosmovisión andina es la inclusividad; todo tipo de dicotomías y exclusividades («o bien el uno o bien el otro») les es ajeno. Por lo tanto, el proceso de «deshelenización» y «desoccidentalización» nunca es un proceso de exclusión, sino de un diálogo intercultural crítico y constructivo. Lo «occidental» no es la suma de todos los males y errores, al modo de cómo ha sido y sigue siendo juzgado lo «andino» por los extirpadores de la idolatría. La satanización de una cultura o religión no pertenece a los parámetros del universo cultural y religioso andino, sino refleja un grado de intelectualidad enajenada e ideologizada, sea por parte de los llamados «pachamámicos» o «indianistas», sea por parte de ciertas iglesias fundamentalistas occidentocéntricas o norteamericanocéntricas.[375]

El problema de la «deconstrucción» andina de la teología consiste en la simultaneidad de dos procesos dialécticos y críticos: la «exculturación» de la teología dominante en nuestras casas de estudio, iglesias y comunidades, es decir: el proceso de «deshelenización» de conceptos, contenidos, ministerios, instituciones, currículos, métodos, terminología, etc., por un lado, y la construcción de una teología indígena propia, desde los parámetros intrínsecos a las culturas y cosmovisiones andinas, por otra parte. El proceso decompositor va de la mano con el proceso constructivo, y estos dos en una articulación dialéctica crítica que constituye el mismo desafío de cualquier diálogo intercultural verdadero.[376]

Una teología andina seria y auténtica tiene que entenderse entonces como el proceso y fruto de un diálogo intercultural que implica mucho más que costumbres, rituales, idiomas y terminología (es relativamente fácil reemplazar la palabra española «Dios» por *Apu* o *Achachila*). Se trata más bien de un proceso en que se contextualiza todo código cultural de lo religioso, provenga de Occidente o de los Andes; eso quiere decir que una teología andina (y, *a fortiori*, cualquier teología contextual) es al mismo tiempo un cuestionamiento de la

---

373 Lo mismo se podría decir de Jesucristo (*Apu Taytayku*) y los *Apus/Achachilas*, del Rayo (*Illapa*) y Santiago, y otras muchas convergencias. Véase: Vertovec, Steven (1998). «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263; Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

374 En el mundo aimara, se los conoce bajo el nombre de «pachamamismo»; su equivalente sociopolítico es el «indianismo» o «inkaísmo». Este es otro ejemplo de la percepción exógena de la identidad entre occidentalidad y cristianismo que recientemente es enfatizado con mayor ímpetu por sectores de un islamismo militante.

375 Mientras que la iglesia católica y las iglesias protestantes históricas (metodista, luterana, baptista, anglicana, reformada, etc.) se han abierto paulatinamente a una «andinización» de sus prácticas y su teología, los nuevos movimientos religiosos (NMR) e iglesias (neo-) `pentecostales que mayoritariamente tienen sus raíces en Estados Unidos, mantienen una posición dura e irreconciliable frente a lo «andino», pero al mismo tiempo una actitud muy abierta a la civilización y cultura occidentales, desde la vestimenta hasta las formas de evangelización.

376 El concepto de «deconstrucción» proviene del posestructuralismo y la filosofía postmoderna occidentales. Lo adapto a la filosofía y teología intercultural, en el sentido de la doble estrategia de cada diálogo intercultural: crítica de los monoculturalismos y centrismos culturales, por un lado, y la construcción de un *inter* como base para una universalidad sintética, resultado de múltiples diálogos o «polílogos». Acerca del debate entre postmodernidad y filosofía intercultural, véase: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 28-50.

supuesta universalidad de la teología occidental dominante (que justamente por este mismo hecho se revela como «dominante»).

Este proceso llevará entonces a la «liberación de la teología»[377] de su auto declarada globalidad y universalidad, de su reivindicación supra-temporal y supra-cultural, de su supuesta absolutez y, por lo tanto, de su idolatrización como un sustituto de lo Absoluto mismo. Y esta «liberación de la teología» hace hincapié en la contextualidad implícita, pero negada, de la teología cristiana, considerada «clásica» por algunos, o «canónica» por otros: contiene una fuerte carga «cultural» y «civilizatoria» de Occidente, en especial de las filosofías griegas y del derecho romano.

5. Algunos campos de «deconstrucción intercultural» de la teología

A manera de diseñar las tareas que tiene una transformación intercultural de la teología en América Latina, voy a mencionar brevemente algunos campos teológicos que requieren de una «deconstrucción intercultural», es decir: un proceso crítico de descomposición y reconstrucción, a través de una «hermenéutica diatópica» entre las dos principales culturas involucradas, la occidental dominante y la andina.[378]

5.1. Teísmo *versus* panenteísmo o animismo

Las teologías cristiana y judía surgieron prácticamente como instrumento para defender la «personalidad» y unicidad de Dios, frente al panteón griego y romano, al politeísmo de Medio Oriente, al animismo céltico y germánico, y más tarde a los supuestos «paganismos» del Nuevo Mundo. La concepción teísta de las religiones monoteístas de lo «divino» ha sido considerada en varias ocasiones como una de las causas para su exclusivismo y la propensión virtual y real a la violencia interreligiosa, a fin de defender esta condición exclusiva.[379]

Muchas de las concepciones teológicas que sostienen al teísmo cristiano (no hablamos en esta ocasión del teísmo judío ni del teísmo musulmán) no son genuinamente bíblicas, sino que provienen de una reflexión teológica posterior, sobre la base de la filosofía helenística coetánea. La «personalidad» de Dios, por ejemplo, surge como contra-concepto al *fatum* ciego griego, a la abstracción de «fuerzas y poderes» sobrenaturales, a la sacralización y divinización del mundo y de imperios políticos (en especial el Imperio Romano). En este sentido, el teísmo judeocristiano venía desarrollándose como crítica de las religiones y teologías políticas de la época que pretendieron reivindicar lo divino para fines de poder y de opresión de los seres humanos.

La «trascendencia» absoluta de Dios –una concepción poco bíblica– resultaba ser un arma poderosa contra los intentos «paganos» de sacralizar el mundo creado y de establecer

---

[377] Presto aquí esta expresión de Juan Luis Segundo (*Liberación de la teología*. Buenos Aires [1975]; Maryknoll N.Y.: Orbis Books [1976]).

[378] Soy consciente de que no se puede hablar de una «cultura occidental» homogénea, ni de una «cultura andina» única. Al entablar un diálogo intercultural en teología o filosofía, necesariamente hay que tomar «tipos ideales» (*Idealtypen*) como puntos de referencia. Hablando de una «cultura occidental dominante», soy consciente que en la historia de la teología y filosofía occidentales, existen muchas subculturas heterodoxas y disidentes.

[379] Cf. Perumalil, Augustine (2004). «Does religion promote violence?». En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127; [«¿Induce la religión a la violencia?». Traducción al español por María Anabel Cañón. En: *Polylog* N° 5 (2004)].

«teocracias» políticas. El teísmo teológico de los primeros siglos fomentaba –sin querer queriendo– la secularización radical, la «desmitologización» del mundo (Rodolfo Bultmann), la «profanización» de la Naturaleza y del campo sociopolítico, y al final incluso la instrumentalización del ser humano. El teísmo cristiano se desarrollaba paralelamente con un fuerte dualismo teológico y antropológico; el abismo entre Dios y el mundo, entre espíritu y materia, entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano se iba agravando cada vez más.

Sin embargo, no se trata de una concepción genuinamente bíblica semita, sino de una concepción surgida del impacto de la filosofía (neo-) platónica y estoica sobre la nueva fe y teología. El Reino de Dios fue interpretado a la manera del «cielo de las ideas» platónico, la salvación como iluminación y escape gnósticos, la encarnación como «racionalización» (en el sentido del *logos* estoico y neoplatónico) del mundo, y el compromiso evangélico como «espiritualización» del ser humano. Se produjo una interiorización de la fe, una espiritualización de la acción, y una desmundanación de la salvación (el célebre «trasmundo» platónico-cristiano), muy al contrario de la corporalidad, materialidad, politicidad y terrenalidad del proyecto del Reino promovido y practicado por Jesús de Nazaret.

Una teología andina no es teísta (mono- o politeísta), sino panenteísta[380] o animista. Hay que advertir desde un principio que todas estas categorías (teísmo, animismo, panteísmo, panenteísmo, deísmo) son el resultado de una cierta racionalidad «clasificatoria» dominante en Occidente que resulta ser excluyente en su afán de encasillar fenómenos desconocidos. El llamado «animismo andino» no concuerda con los parámetros aceptados de las ciencias de la religión (Edward Tylor), ni con las concepciones teológicas clásicas sobre lo que se entiende bajo esta etiqueta. Por lo tanto, no hay pocos teólogos (pero de hecho menos teólogas) que cuestionan la empresa de la «teología andina» como un proceso de «repaganización» (neopaganismo), desde sectores de la derecha católica (incluso la Congregación vaticana para la Doctrina de Fe) hasta círculos evangélicos y pentecostales fundamentalistas.[381]

La «deconstrucción» intercultural del teísmo cristiano occidental lleva a una revalorización de concepciones andinas incluyentes que no parten de un abismo (*khorismos*) entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, entre cielo y tierra, sino que conciben lo divino como parte de *pacha*[382], de la realidad y sus múltiples relaciones. Habrá que ver si tal postura puede llamarse «animista» o «panenteísta», pero la respuesta dependerá siempre de un proceso bastante complejo de una hermenéutica diatópica. Me inclino a la concepción de un «panenteísmo» en el sentido de que en los Andes, lo divino forma parte de la realidad misma y está presente en todos sus aspectos, como garante y fuerza ordenadora del orden cósmico y sus articulaciones (*chakanas*).

---

[380] No resulta fácil conceptuar la idea andina de «Dios» en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trate de un teísmo en el sentido de la afirmación de la «personalidad» de Dios; el concepto occidental de «persona» no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de «Dios».

[381] Para el contexto europeo, véase la advertencia de Cardenal López Trujillo. En: http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=4358

[382] Para mayores informaciones acerca del concepto andino de *pacha*, consulte: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.155-158.

5.2. Cosmocentrismo *versus* cristocentrismo

Las diferentes teologías del pluralismo religioso[383] –sobre todo en Asia y América Latina– se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas. Es una de las razones por las que tanto la «teología de la India» como la «teología india» están en las miras de los guardianes de la ortodoxia del Vaticano[384], pero también de teologías protestantes de diferente índole. Hay propuestas teológicas alternativas al exclusivismo cristológico que se plasman en el lema: «si Cristo es el problema, Jesús es la solución».

El dogma cristológico de Nicea (325), Constantinopla (381) y Calcedonia (451), el «Símbolo Niceno-Constantinopolitano», refleja una terminología y una cultura dominantemente helénicas; las concepciones de «naturaleza» (*ousía*), de «consustancialidad» (*homoousion to patri*), «unión hipostática» (*hypohisteme*), «persona» (*prosopon*), «sustancia» (*hypóstasis*) e «individuo» (*ousía proté; substantia individua*) no son bíblicas ni pertenecientes al mundo cultural semita. Reflejan una onto-teología griega que se refiere a una metafísica de la «sustancialidad» e «individualidad», más que a una teología de la relación y del amor.

Existen también cristologías (más en las iglesias ortodoxas que en las latinas y reformadas) que enfatizan el carácter cósmico de Cristo como *pantokrator* (Gobernador del Universo), como *logos* preexistente, como «*Alpha* y *Omega*», es decir: como «todo en todo» o sustento de la relacionalidad cósmica última. Para la teología andina, tal vez no sea la cristología «desde abajo», el recurso al Jesús histórico, la salida del exclusivismo cristológico en el diálogo interreligioso, sino una cristología cósmica (semejante a la índica o hindú del Cristo cosmoteándrico) que insiste en el lugar (*topos*) específico de Cristo como *chakana* entre lo de «arriba» y lo de «aquí», entre lo divino y lo humano.[385]

El «Cristo cósmico» andino, sin embargo, no es el *pantokrator* de la ortodoxia oriental, ni el *verbum* o *logos* preexistente. Se acerca más a las divinidades de los cerros (*apu*; *achachila*) y de las transiciones entre *alax/hanaq* y *aka/kay pacha* (rayos, arco iris, nubes). Se trata de la *chakana* universal que garantiza el equilibrio y la armonía cósmicos, y la inclusividad de lo divino y humano favorece este lugar y esta función.

Una deconstrucción cristológica intercultural no sólo tiene como tarea la deshelenización respecto a la formulación clásica del dogma cristológico, sino también una andinización de la cristología a partir de las «cristofanías» y los principios de la filosofía andina. En vez de

---

[383] Véase al respecto: Vigil, José María (2005). *Teología del pluralismo religioso: Curso sistemático de teología popular*. Quito: Abya Yala 2005; Córdoba: El Almendro 2005.

[384] Uno de los ejemplos más célebres es el proceso de amonestación y la prohibición posterior de publicar y enseñar de Jacques Dupuis SJ., eminente estudioso de la India y profesor en la Universidad Gregoriana, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida en ese entonces por Joseph Ratzinger. También la «teología india» de América Latina ha sido observada en varias ocasiones, con unos interrogatorios a los representantes más destacados por una delegación del Vaticano.

[385] Referente al concepto de *chakana* como *theologoumenon* andino, consulte: Estermann, Josef (2003). «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83; Ídem (1995). «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nro. 49-50-51. 31-60. Para la propuesta de una «cristología cósmica» en la tradición teándrica e hindú, véase: Balasuriya, Tissa (1984). *Planetary Theology*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books. Panikkar, Raimon (1999). *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.

subrayar las características de «personalidad», «naturaleza» y «divinidad», habrá que resaltar los aspectos de «relacionalidad», «puente cósmico» y «misterio pachasófico».[386]

5.3. Teología denominacional *versus* (macro-) ecuménica

La confesionalidad (o denominacionalidad) de la teología cristiana clásica –por lo menos desde el siglo XVII)– no sólo refleja el *skandalón* de la división de la iglesia y fe cristianas y de su reflexión correspondiente, sino que se ha exportado y transculturado desde una perspectiva eminentemente europea a ámbitos culturales no-occidentales. Prácticamente ninguna de las iglesias y denominaciones existentes en la China, en la India, en América Latina y en África tienen sus orígenes en estos continentes[387], sino son el producto de escisiones y disputas teológicas ajenas. Las colonias europeas han heredado, junto con la occidentalización cultural y civilizatoria, las corrientes filosóficas de moda y las divisiones religiosas y eclesiales vigentes. Este «producto de exportación» ha tenido un impacto tan fuerte en contextos no-europeos, que –por ejemplo– hasta hoy día, el gobierno chino reconoce las dos denominaciones cristianas (católica y protestante)[388] como dos «religiones», lado a lado con el islam, el taoísmo (o taoísmo) y budismo.

En el caso del mundo andino, los pueblos originarios han sufrido diferentes olas de «evangelización» y «campañas de extirpación de idolatrías», al compás de la llegada de iglesias y movimientos religiosos a sus comunidades. Cada una de ellas tenía y sigue teniendo su propio punto de visto frente a lo «andino» y las prácticas religiosas autóctonas. La historia ha sido una secuencia brutal de cambios y sacudidas, desde la «extirpación de idolatrías»[389] a un reconocimiento tácito de las prácticas ancestrales, incluso a una incorporación de la religiosidad autóctona a la fe cristiana, y de ahí a veces de vuelta a una «satanización» de los rituales andinos y una condena de la supuesta «repaganización» del mundo cristiano.

Una teología andina que merece este título tiene que desarrollarse como teología «ecuménica», como teología de nuestra «casa común» que es la imagen y el símbolo de la convivencia y complementariedad de religiones, costumbres, rituales y creencias en el mundo andino. Si bien es cierto que cada una de las iglesias de procedencia cristiana tiene su propio enfoque de la «culturalidad» en general y de lo «andino» en especial, esta misma cultura andina y su religiosidad no es ni católica, ni luterana o pentecostal, sino *sui generis*, más allá de fronteras y distinciones confesionales.[390]

---

386 Como ejemplo de una «cristología andina», véase: Estermann, Josef (2007). «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación». En: Vigil, José María (org.). *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Editado por la Comisión Teológica Internacional de EATWOT (ASETT: Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo). México: Dabar. 89-98.

387 Entre las excepciones, se puede mencionar las «iglesias africanas independientes» *(African Independent Churches)* y los «Israelitas» o la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal» en el Perú.

388 El catolicismo es llamado en chino «Tianzhu jiao» (天主教: «Religión del Señor del Cielo»), mientras que el protestantismo lleva el nombre de «Xin jiaotu» (新教徒: «seguidores de la nueva religión»).

389 Se suele dividir las campañas de extirpación del siglo XVII en tres etapas: la llevada a cabo por Francisco de Ávila entre 1609 y 1619; la de Gonzalo de Ocampo entre 1625 y 1626; y la última realizada por el arzobispo Pedro de Villagómez entre 1641 y 1671.

390 Para una apreciación de las posturas de las iglesias frente a lo «andino» y la religión andina autóctona, véase: Estermann, Josef (2008). «¿Encuentro o divisoria de aguas? Teología andina y ecumenismo». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 303-314.

La deconstrucción intercultural de la teología occidental es a la vez una crítica –desde la inclusividad y complementariedad andinas– de su carácter denominacional y excluyente, sin uniformar por ello la diversidad y pluralidad de enfoques teológicos. La inclusividad andina permite desarrollar una teología del diálogo interreligioso que no suprime las diferencias, sino que las incluye como los colores del arco iris. Por lo tanto, se entiende que no existirá una sola teología andina canónica y ortodoxa, sino un sinnúmero de enfoques teológicos que se fecundan mutuamente, en respeto y abertura.

5.4. Textualidad *versus* oralidad

El cristianismo –junto al judaísmo e islam– es considerado una «religión de escritura». Si bien es cierto que el eje de la revelación divina no es un «libro» (como en el islam), sino una persona (Jesucristo), la teología cristiana clásica es una reflexión basada en textos (Biblia y tradición), en el «Verbo», en la logicidad de la creación, en la palabra. Este «verbocentrismo» se agravaba aún con la Reforma, llevando, en el campo de batalla iconoclasta, el «iconocentrismo» ortodoxo y latino al rincón idolátrico.

La textualidad de la religión cristiana ha sido una de las razones por las que la evangelización se desarrollaba de la mano con la «culturización» y «civilización» de los pueblos a la medida de Occidente. La Sagrada Escritura y los documentos teológicos y litúrgicos posteriores han servido de *Biblia pauperum* y base para la alfabetización y educación de generaciones de indígenas.

Podemos decir que los esfuerzos de alfabetización –en el sentido de la lecto-escritura– no sólo acompañaban los esfuerzos de evangelización y «extirpación de idolatrías», sino que tenían como propósito acabar con una religiosidad centrada en la oralidad y en la lectura del «libro» de la Naturaleza y del cosmos. Para algunas iglesias y denominaciones, la lectura (centrada en la textualidad de la palabra) es la *conditio sine qua non* de la fe, de tal forma que el «libro» se convierte para los pueblos originarios en fetiche. Para Atahualpa, la Biblia no tenía este valor, sino que era un instrumento de la escucha, no de la lectura; pero como sabemos, esta concepción auditiva y oral le costaba la vida y llevó al genocidio de los pueblos originarios de *Abya Yala*, tildándoles de «brutos» y «paganos».[391]

La filosofía occidental dominante que secundaba a la teología patrística y medieval en su afán de absolutizar la textualidad de la revelación divina es, en el fondo, una «*logo-logía*», un razonamiento de la palabra escrita, una filosofía «rumiante» en el sentido de una «interpretación de la interpretación de textos». Y la teología correspondiente se ha convertido también en «teología rumiante», distanciándose cada vez más del contexto cultural y del mundo sociopolítico como verdaderos *loci theologici* y epifanías de lo divino. La Teología de la Liberación latinoamericana ha retomado este desafío de la «escucha» y de la oralidad fundamental de la teología, insistiendo en la escucha por las dos orejas, una dirigida al pueblo y sus preocupaciones, y la otra al texto bíblico.

---

[391] En el encuentro –que era más bien el prototipo de «desencuentro» entre los dos mundos- entre el conquistador Pizarro y el último Inca Atahualpa en Cajamarca, la prueba de fuego que puso en escena el padre Valverde consistía en la autorrevelación de la Biblia como «palabra de Dios». Atahualpa, en la mejor tradición auditiva de los Andes, agarró este libro, lo llevó a su oído, lo escuchó atentamente, y lo desechó, por no poder oír nada. El «analfabetismo» indígena (o la oralidad) ya era en el mismo principio de la evangelización el obstáculo fundamental para acceder a la «civilización» y la nueva fe religiosa; incluso era un motivo para la sentencia de muerte y una justificación fuerte para la Conquista.

Una deconstrucción intercultural de la textualidad y del «verbocentrismo» de la teología occidental dominante tiene que pasar por el «*Feuerbach*» (literalmente: «riachuelo de fuego») de la crítica de la palabra escrita como fetiche e ídolo, para abrirse a otros tipos de expresión y manifestación de lo divino.

La teología andina es, en primer lugar, un relato oral sobre las experiencias de lo sagrado y divino, hechas por generaciones de personas, en quechua y aimara, uru y pukina, en donde el cielo abierto y la tierra fecunda, el paso de aves y la hoja de coca son las páginas del «libro del mundo» que se puede leer, tal como los/as occidentales suelen leer textos escritos. Recién en segundo lugar –como concesión a la presión gráfica de Occidente– esta teología se plasma en textos, en ensayos, tratados y monografías, en himnarios y cancioneros, en antologías y enciclopedias. Pero una teología andina siempre tiene que recordar, que lo «escrito» se refiere a lo «dicho», y este a su vez a un «decir» (narrar, contar) vivo y fecundo.[392]

5.5. Androcentrismo versus complementariedad sexuada

La teología feminista de los últimos treinta años ha puesto de manifiesto el fuerte enraizamiento de la teología cristiana occidental y de las mismas fuentes epistemológicas (Sagrada Escritura, magisterio, tradición eclesial) en el patriarcado. Más allá de esto, una teología sensible a la perspectiva de género (*womanist theology*; teología mujerista, teología gay; teología de una masculinidad alternativa, etc.) se ha dedicado a la revelación del carácter androcéntrico de las concepciones teológicas y del paradigma filosófico que las sostiene. Se trata de una crítica que va mucho más lejos de lo que pretende la crítica feminista de primera hora que se fijaba más en la estructura patriarcal de las iglesias y la discriminación de la mujer en los ámbitos eclesiales.

El androcentrismo teológico no es una casualidad y peculiaridad del cristianismo, sino se inserta en una larga historia de la apropiación masculina de lo religioso, desde los remotos tiempos de la Biblia Hebrea, pasando por el «machismo» paulino y el patriarcalismo de los Padres de la Iglesia (evidentemente no hay Madres de la Iglesia, salvo algunas monjas de épocas posteriores)[393], hasta llegar al sexismo teológico del islam fundamentalista. Tanto lo divino (el «cielo») como su representación mundana (la «tierra») son esencialmente masculinos y obedecen hasta hoy día a una sociedad feudal y teocrática. Por otro lado, la jerarquía masculina –tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes, en el judaísmo como en el islam– tiene un miedo arquetípico y hasta neurótico a lo femenino y las diosas.[394]

En el caso andino, el elemento femenino está presente en todos los niveles y aspectos, aunque tampoco se debe idealizar la situación. Existe un «machismo andino», sea por influencia de la Colonia, sea como herencia de culturas patriarcales prehispánicas. La complementariedad entre lo femenino y lo masculino no compete solamente al mundo humano, sino a todos los fenómenos de la Naturaleza y del cosmos, y por tanto también a lo religioso y sagrado. Para las andinas y los andinos, Dios reúne en sí aspectos femeninos y

[392] Hago recordar aquí lo que el filósofo de origen judío, Emmanuel Lévinas, expuso al respeto, en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca. 1987).
[393] En la Iglesia católica, tres mujeres han recibido el título de «Doctoras de la Iglesia»: Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Teresa de Lisieux, todas canonizadas.
[394] Para la iglesia católica, el teólogo y psicoanalista Eugen Drewermann ha analizado este aspecto enfermizo de la masculinidad eclesial, en su obra *Clérigos: Psicodrama de un Ideal* (Drewermann, Eugen (1995). *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta).

masculinos, y Jesús tiene su «pareja», la *Pachamama*. La complementariedad sexuada es uno de los rasgos más destacados de la cosmovisión andina.[395]

Una deconstrucción intercultural del androcentrismo teológico vigente[396] es, por un lado, una crítica muy profunda de los fundamentos teológicos del patriarcalismo dominante en las iglesias, prácticas religiosas y teologías provenientes de Occidente, y, por otro lado, una reivindicación radical de lo femenino en la teología, práctica religiosa y eclesial. Para la teología andina, esto significa un enfoque de complementariedad en términos de polaridades sexuadas en las concepciones teológicas. En este caso, la «liberación de la teología» consiste en el abandono de la arrogancia masculina de administrar racional y ritualmente lo religioso, mientras que las mujeres lo ponen en práctica.

5.6. Academicidad *versus* pluralismo metódico

En Occidente, el quehacer teológico ha adquirido una forma canónica en la Academia y las facultades teológicas como lugares predilectos de su ejercicio. El método teológico dominante obedece a un código celosamente vigilado por el mundo académico y puesto en práctica por las diferentes iglesias, cuando les toca diseñar la formación de sus líderes, ministros y especialistas rituales. Este método sigue a grandes rasgos el canon de la ciencia occidental, con la subdivisión en ramas o «disciplinas» (*nomen est omen*: mediante el método uno puede «disciplinar»). En particular, el ejercicio académico de la teología somete –como acabo de explicar– a sus alumnas y alumnos a una «circuncisión mental», a un lavado de cerebro occidental y a un adoctrinamiento androcéntrico (inconsciente).

A lo largo de la historia de la teología occidental, se han dado también casos de una teología alternativa, llamada «apofática»[397], «negativa», «mística» e incluso «narrativa». La racionalidad dominante de la teología académica, sin embargo, es una racionalidad masculina y logocéntrica, además de apoyarse en el privilegio de la textualidad. La teología «apofática» –para mencionar sólo un ejemplo– ha quedado en la margen de la vida teológica «seria», encerrada en los conventos y círculos heréticos, al igual que las «teologías femeninas» de algunas pocas mujeres revolucionarias.[398]

En el caso de la teología andina, se trata de una teología cuyo sujeto primordial es el pueblo mismo, sus cuentos, sueños, su inconsciente colectivo, sus creencias y rituales, sus prácticas simbólicas y sus devociones. La conceptualización de todos estos elementos es un segundo paso, y la reflexión sistemática es un tercer paso. Por lo tanto, hay que replantear

---

[395] Prefiero hablar de «sexuidad» y no de «sexualidad», porque trasciende ampliamente el ámbito humano y biológico. La «sexuidad» es una característica cósmica que incluye lo sagrado y divino.

[396] Para una deconstrucción filosófica del androcentrismo, véase: Estermann, Josef (2006). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.

[397] La teología apofática o negativa, para evitar radicalmente el peligro de asimilación de la divinidad a la criatura, niega todo atributo a la divinidad y no se expresa al respecto más que en términos negativos: es entonces la *via negationis*. Mientras, la teología catafática o afirmativa aplica categorías humanas a la divinidad, a través de la analogía (afirmación, negación y eminencia) El término «apofático» proviene del adjetivo griego *apofatikós* con el significado de «negativo» y el término «catafático» del adjetivo griego *katafatikós* con el significado de «afirmativo».

[398] No me refiero en esta ocasión a la «teología feminista» de la segunda mitad del siglo XX, sino a las grandes místicas que han contribuido a la historia de la teología con un enfoque totalmente distinto al de las academias y de los pronunciamientos *ex cathedra* (Hildegarda de Bingen; Christine de Pizan; Eloísa; Juliana de Norwich, Catalina de Siena y Teresa de Ávila).

tanto el sujeto, el lugar como el método de una teología interculturalmente sensible. En cuanto al método, podemos adelantar que ya no es la filosofía en su acepción occidental, ni la sociología o politología que sirven de marco conceptual y analítico para el quehacer teológico, sino una sinopsis multidisciplinaria (y hasta transdisciplinaria) en la que la antropología e historiografía juegan un papel protagónico.

6. A manera de conclusión: Hacia un cristianismo «excéntrico»

El proceso de interculturalización (o transformación intercultural) de la teología supera el paradigma de la «inculturación» que presupone siempre una filosofía dualista de raigambre aristotélica-occidental: el antagonismo conceptual entre una esencia supra-cultural (la «fe») y un ropaje accidental culturizado (su manifestación histórica y cultural). Una deconstrucción intercultural de la filosofía cuestiona cualquier «centrismo» teológico como pretensión supercultural de dominación. La verdadera «universalidad» de la religión cristiana y de la teología correspondiente debe ser el resultado de un proceso largo de interculturalización, y no de la globalización civilizatoria y paradigmática de un cierto modelo, en este caso el helénico-occidental.

Esto, a su vez, significa que la teología renuncie a un centro normativo, al diversificarse en muchos «centros» contextuales que se dejen enriquecer e interpelar por otros contextos, en un diálogo teológico intercultural abierto y respetuoso. La figura de un cristianismo «excéntrico» implica justamente la renuncia a un centro epistemológico único (sea éste el europeo clásico, el grecorromano y otro por surgir), asumiendo la diversidad cultural y paradigmática como un signo y manifestación de este Dios que tiene mil rostros e innumerables nombres, un verdadero Pentecostés teológico.

Bibliografía

Balasuriya, Tissa. 1984. *Planetary Theology*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books. Panikkar, Raimon (1999). *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.

Domingo Faustino Sarmiento. 1845; 1976. *Facundo o Civilización y Barbarie*. En: *Biblioteca Ayacucho*, tomo 12. Caracas.

Drewermann, Eugen. 1995. *Clérigos: Psicograma de un Ideal*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 1992. «La crítica del «mito de la modernidad»». En: Ídem. *1992. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Madrid: Nueva Utopía. 69-82.

Dussel, Enrique. 2008. *Marx y la modernidad: Conferencias de La Paz*. La Paz: Abrelosojos.

Estermann, Josef. 1995. «Teología en el Pensamiento Andino». En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2* (Puno-Perú), Nrs. 49-50-51. 31-60.

-------- 2003a. «Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world». En: *Pacific Journal of Theology. Series II* (Suva). N°. 30. 4-33.

-------- 2003b. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

-------- 2004. «¿Progreso o *Pachakuti?:* Concepciones occidentales y andinas del tiempo». En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, No. 5. 15-39. También en: Ídem (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 119-140.

-------- 2006a. «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental». En: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.

-------- 2006b. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

-------- 2007. «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación». En: Vigil, José María (org.). *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Editado por la Comisión Teológica Internacional de EATWOT (ASETT: Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo). México: Dabar. 89-98.

-------- 2008. «¿Encuentro o divisoria de aguas? Teología andina y ecumenismo». En: Ídem. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT. 303-314.

-------- (coord.). 2006c; 2009². *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena.* La Paz: ISEAT. Dos tomos.

Estermann, Josef, Maidana, Freddy Luis et al. 2006d. *Lo andino: Una realidad que nos interpela.* [Cuadernos de reflexión]. La Paz: ISEAT.

Finguerman, Ariel. 2008. *La elección de Israel: Estudio histórico comparado sobre la doctrina del 'Pueblo elegido' en las religiones*. Quito: Abya Yala.

Girardi, Giulio. 1998. *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.).

Huntington, Samuel. 1997; 2000. *The Clash o Civilizations and the Remaking of the World Order* [*El choque de las civilizaciones*.]. Nueva York: Touchstone; Buenos Aires: Paidos.

Lévinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Salamanca.

López Hernández, Eleazar. 1991. «Teología india hoy». En: *Christus* 56-648. 2-26.

-------- 1993. «Indigenous contributions to the churches on the occasion of the fifth century». En: *International Review of Mission* 82-325. 51-56.

-------- 1996. «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* No. 696. 34-40.

-------- 2000. *Teología India: Una Antología.* Cochabamba: Verbo Divino.

Massey, James. 1989. «Ingredients for a Dalit theology». En: M. E. Prabhakar (ed.). *Towards a Dalit Theology.* Delhi. 57-63.

-------- 2000. «Movements of liberation: Theological roots and visions of Dalit theology». En: *Bulletin of Ecumenical Theology* 12. 52-68.

Mires, Fernando. 1985. *Colonización de las almas: Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José: DEI.

-------- 1998. *El malestar en la barbarie: Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.

Panikkar, Raimon. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

Perumalil, Augustine. 2004. «Does religion promote violence?» En: *Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy*. N°6. 102-127 [«¿Induce la religión a la violencia?». Traducción al español por María Anabel Cañón. En: *Polylog* N° 5 (2004)].

Saranyana, Josep-Ignasi. 2001. Teología de la Mujer, Teología Feminista, Teología Mujerista y Eco-feminismo en América Latina (1975-2000). San José de Costa Rica: Promesa.

Sarmiento, Domingo Faustino. 1884; 1970. «Conflicto y armonías de las razas en América». En: Ripoll, Carlos (ed.*). Conciencia intelectual de América: Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*. New York.

Segundo, Juan Luis. 1975; 1976. *Liberación de la teología*. Buenos Aires/Maryknoll N.Y.: Orbis Books.

Shelke, Christopher. 1994. «Dalit theology: Emergence and emergency». En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* No. 50-4. 257-273.

Steffens, Elisabeth. 2001. «Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte». En: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*. Fráncfort s.M.: IKO. 193-220.

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic distance and religious convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2). 247-263.

Vigil, José María. 2005. *Teología del pluralismo religioso: Curso sistemático de teología popular*. Quito: Abya Yala 2005; Córdoba: El Almendro.

Vuola, Elena. 2000; 1997. *Teología feminista. Teología de la liberación: los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista.* Madrid: IEPALA (traducción del original inglés).

15. Creación en perspectiva andina: Una investigación teológica del concepto de «creación» en la cosmovisión andina

Existe una controversia respecto a la cuestión si la concepción de la «creación» era parte o no del universo religioso y de la sabiduría espiritual ancestral de los pueblos originarios precoloniales de la región andina, en especial de los pueblos y culturas quechua y aimara. Por un lado, las y los investigadores/as se apoyan en los testimonios de los primeros cronistas indígenas y criollos, por otro lado, se puede sacar ciertas conclusiones en base a los principios del pensamiento andino.

1. ¿*Pachakamaq* como dios creador?

Los primeros evangelizadores en el ámbito andino se toparon con la existencia de una divinidad preincaica llamada *Pachakamaq* que interpretaron como equivalente homeomórfico del «Dios Creador» cristiano. Lo mismo ocurrió con la divinidad incaica e inclusive panandina de *Wiraqocha/Wiraxucha* o *Tiqsi Wiraqocha Pachayachachiq* que rápidamente fue identificado con el Creador del libro *Génesis* de la Biblia Hebrea. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado al proyectar las apreciaciones de los primeros cronistas –la gran mayoría de ellos españoles católicos, indígenas o mestizos convertidos a la nueva fe religiosa– sobre una supuesta «religión incaica» o «preincaica». Muchos de ellos tenían un interés «catequético» y soteriológico de salvar a sus antepasados del «eterno fuego» predicado por los evangelizadores españoles; por tanto, pretendieron demostrar que ya tenían la fe en un «dios creador» antes de la llegada de los colonizadores, e incluso sostuvieron una suerte de «protoevangelización» de los Andes mucho antes de la Conquista. Según los cronistas bautizados, las y los «indios/as» de la época anterior a la evangelización también pueden ser salvados/as porque implícitamente ya conocieron al «verdadero Dios» (ortodoxia), y además abrazaron inconscientemente los mandamientos principales de la religión católica (ortopraxis).

Según el cronista indígena Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, el Inca Manko Qhapaq habría llegado, sólo en base a la razón, a la afirmación de la existencia de un solo Dios, Creador de cielo y tierra. También el Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala, insistieron en la «prefiguración» incaica de muchas verdades cristianas. La reinterpretación y transculturación de divinidades precristianas por los evangelizadores no es algo exclusivo del mundo andino, ni del continente americano. El papa San Gregorio Magno (ca. 540-604) propuso para la evangelización de Inglaterra: «No conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen sus ídolos, sino solo los ídolos que hay en estos templos. Cuando estas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios a que están acostumbrados.»[399] El jesuita y antropólogo José de Acosta (1540-1600) aplicó este principio a la evangelización del Perú: «En muchos casos hay que disimular y en otros hay que alabar cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas para que sean buenas, con habilidad y

[399] Citado en: Acosta, José de (1984-1987). *De Procuranda Indorum Salute*. Tomo I: Pacificación. Tomo II: Educación y Evangelización. *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid.).

destreza».[400] Los cronistas indígenas o mestizos Pachacuti Yamqui, Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega no sólo aplicaron estas recomendaciones a las costumbres y los lugares sagrados, sino también a los mismos nombres indígenas de «Dios». Este proceso de superposición y transculturación necesariamente transformó las concepciones autóctonas –en este caso: incaicas y preincaicas– según los objetivos teológicos y misionológicos de los cronistas. En especial, se llegó a proyectar la concepción de un «Dios Creador» a la misma religión incaica, como, por ejemplo, en el caso de Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Sin embargo, cabe preguntarse si la concepción de «creación» (y *a fortiori* de una *creatio ex nihilo*) realmente corresponda a la experiencia vital y la religiosidad del ser humano andino. Desde el punto de visto etimológico, *Pachakamaq* (el título honorífico que más se asemeja al «Dios creador cristiano») significa «ordenador de *pacha*», es decir: «ordenador del universo espaciotemporal» en sus dimensiones relacionales vitales. La raíz quechua *kama-* significa, según Gerald Taylor[401], la «comunicación a diversos seres de una fuerza vital». La traducción por los primeros misioneros mediante la palabra «crear» (en alusión al verbo hebreo *barah* en *Génesis*) obedece más a razones teológicas (y apologéticas) que lingüísticas. *Kamay* no significa «crear» en un sentido teológico de «sacar de la nada» o «producir desde la nada», sino que pertenece al campo semántico de «poner orden», «ordenar», establecer un cierto orden», de «re-crear» y «re-hacer» desde un desorden y caos.[402]

El vocablo *wiraqocha/wiraxucha* consiste de *wira* («cebo», «grasa», «gordo») y *qocha* («laguna», «mar»); se dice que la divinidad era de tez blanca y bien nutrida, lo cual probablemente haya sido la razón por la que se denominaba a los conquistadores españoles (que vinieron por el «mar» o *qocha)* con el título de *wiraqocha/wiraxucha* (hoy día traducido como «señor», «caballero»). *Wiraqocha/Wiraxucha* definitivamente no era considerado «creador» o «hacedor» del universo», sino –como dice el título honorífico *Tiqsi Wiraqocha Pachayachachiq* –el «Señor universal, maestro de todo lo que existe».[403] En el tiempo incaico,

---

[400] *Ibidem.*

[401] Taylor, Gerald (1974-1976). «*Camay camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí». En: *Journal de la Société des Américanistes.* Tomo LXIII. 231-244. Según Gerald Taylor, el verbo *kamay* significó (antes de la usurpación cristiana) en un contexto religioso andino «la comunicación a diversos seres de una fuerza vital». Esto quiere decir que se trata más de una «formación» y «animación» que de una «creación» (de la nada); *pacha kamaq* sería entonces la fuerza vital universal *(ajayu; animu)* que conserva y mantiene el orden cósmico *(pacha).*

[402] Los primeros misioneros se prestaron el vocablo quechua *kamay* para expresar la concepción occidental (de cuño semita) de la «creación de la nada» *(creatio ex nihilo).* Pero los conceptos *kamay* y «crear» no son equivalentes homeomórficos, y la traducción de *kamay* (con «crear») por los misioneros no puede ser un argumento para afirmar la existencia de un «dios creador andino». Pachacuti Yamqui, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y Cristóbal de Molina (entre muchos más) «proyectaron», cada uno a su manera, la concepción cristiana en las divinidades incaicas y preincaicas, apoyando su posición todavía por la idea de una supuesta proto-evangelización.

Véase también: Pease, Franklin (1973). *El dios creador andino.* Lima; Rowe, John Howland (1960). «The origins of Creator Worship among the Incas». En: *Essays in Honor of Paul Radin.* Nueva York. 408-429.

Acerca de la expresión *camac pacha* en el dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui, véase: Duviols, Pierre (1993). «Estudio y comentario etnohistórico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú»: Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 13-126; 35.

[403] En cuanto al nombre de *Wiraqocha,* existen muchas explicaciones lingüísticas y etnohistóricas. Según Alfredo Torero, las voces *Huiracocha* (*Wiraqocha)* y *huari (wari)* serían dos expresiones de una misma divinidad solar; *Wiraqocha* significaría entonces «el lago del sol» (Titicaca) (véase: Duviols, Pierre (1993). «Estudio y comentario etnohistórico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*: *«Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú «*: *Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 13-126; 111). Según Duviols, el vocablo *Huiracocha* había

era venerado como la divinidad que «enseñaba» *(yachay/yatiña)* a los seres humanos en qué consistía su rol y función dentro de la totalidad del universo. También en el dibujo del altar de *Qorikancha/Qurikancha* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), aparece la divinidad de *Wiraqocha/Wiraxucha* con el título de *Pachayachachiq* («Educador universal»), que él mismo traduce (errónea o intencionalmente) como «Dios Creador del Universo».

Según el historiador Pierre Duviols, el epíteto *Pacha Yachachiq* es una «forma de origen indígena de la cual se adueñaron los evangelizadores en un intento de traducir al quechua el concepto cristiano de «Creador del Mundo»»[404]. Garcilaso de la Vega sostuvo que se tratara de una creación misionera.[405] La raíz *yacha-* parece ser proto-quechua, con lo que *yachachiy* significa «hacer que algo llegue completamente a un estado determinado»[406]; *pacha yachachiq* sería entonces «el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)»[407]. Para Pachacuti Yanqui, el epíteto *Wiraqocha Pachayachachiq* es el (supuesto) nombre andino (prehispánico) del Dios Creador cristiano, lo que revela la absoluta inautenticidad de la *Relación* como un relato incaico. En algunos relatos, *Wiraqucha/Wiraxicha* aparece como el padre de *Tunupa* (que también es mencionado en el dibujo cosmogónico de Yamqui Salcamaygua) y es asociado con el Dios Padre cristiano (y *Tunupa* con Jesucristo).

Pero tampoco *Pachakamaq* –a pesar de la etimología– fue considerado «creador» o «hacedor del universo» en un sentido judeocristiano, sino una divinidad que daba ánimo o movimiento a la tierra (entonces más el *motor inmotus* que la *causa incausata*). Era una divinidad costeña porque fue venerado como controlador de las conmociones sísmicas que azotan sobre todo la zona costeña desde Ecuador hasta Chile. Su templo mayor estaba en Ishmay (valle de Lurín, en la costa peruana), un oráculo famosísimo, consultado hasta por los mismos *Sapan Inka.* El verbo quechua *kamay* no tiene la acepción de «crear de la nada» (una concepción occidental). La palabra correspondiente aimara *uñstayaña* significa «crear, hacer aparecer», y proviene del verbo *uñaña* («observar», «ver»); por tanto, *uñastayaña* quiere decir «hacer aparecer algo para la observación que antes estaba oculto».

Ni *Wiraqocha/Wiraxucha* ni *Pachakamaq* eran «creadores» en un sentido absoluto, sino «ordenadores» *(kamachiy* significa «ordenar», «mandar»), «animadores» y «movedores» de *pacha,* sobre todo al ocurrir un *pachakuti,* una revolución cósmica que convierte el orden anterior en un caos y desorden total. La divinidad tiene que «re-ordenar» y «re-crear» un orden nuevo y estable en base a un caos preexistente, y no desde la nada *(creatio ex nihilo).* Algo parecido sostiene el Eloista en el primer relato de la «creación» en *Génesis* (Gen 1: 1 – 2: 4), donde habla de un *tohuwabohu* (caos y desorden) del que Dios «creaba» *(bara»)* todo el

---

evolucionado del sentido de «lago del sol» al de «lago de donde sale el sol» y luego a «Sol» *(ibidem.* 112). Véase también: Duviols, Pierre (1977). «Los nombres quechua de Viracocha, supuesto «Dios Creador» de los evangelizadores». En: *Allpanchis 10.* 53-63.

Los primeros evangelizadores interpretaron a *Wiraqocha* como «Dios Creador incaico indígena», sobre todo Cristóbal de Molina (de Molina, Cristóbal (1575; 1989). *Fábulas y Mitos de los Incas.* Madrid).

[404] Itier, César (1993). «Estudio y Comentario Lingüístico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «*Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*»: *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 127-178; 151.

[405] Garcilaso de la Vega, Inca (1609; 1985). *Comentarios Reales de los Incas*. Lima. 49.

[406] Itier. *Ibidem*. 156.

[407] *Ibidem*. 161.

universo.[408] El vocablo hebreo *barah* (parecido al quechua *kamay* y al aimara *uñstayaña*) no significa «crear de la nada», sino «hacer aparecer o formar algo de algo existente»; el relato bíblico insiste ante todo en el «ordenamiento» de todo existente por Dios.

El cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua (inicio del siglo XVII) ubicó en su famoso «dibujo cosmogónico» (1613) a Dios en el mismo «corazón» o centro de la «casa universal», en forma de un óvalo (huevo). Su comentario, en un español antiguo con partes en quechua, es el más largo de todo el dibujo y puede ser considerado un «credo resumido» de un indígena bautizado, para demostrar no sólo la compatibilidad entre la religión precolonial y la católica, sino la naturaleza «proto-cristiana» de los ancestros y antepasados de *Abya Yala*. Literalmente, el comentario es –con todos errores ortográficos y en una mezcla de quechua y español antiguo– como sigue: *Uiracochan pachayachachip pa unanchan o ticcicapacpa unanchan o ttonapa pachacayocpa unanchan o cay carica chon cay uarmi cachon nispa unanchâ payta yuyarina intip intin ticcimoyo camac. quiere dezir ymajen del hazedor del cielo y tierra aun esta plancha era simplemente nosechaua de uer que ymajen era porque abia ssido plancha largo. como Rayos de la Resu Resuresion de Jesu xpo N S*^{or}.[409] En castellano actual: «La imagen de *Wiracocha Pachayachachiq* o la imagen de *Tiqsiqhapaq* o la imagen de *Tunupa Pachaqhayuq* o la imagen de «que sea este varón y que sea esta mujer», el recuerdo a él que ordenó el sol del sol y la tierra. Quiere decir: imagen del hacedor del cielo y tierra. Aún esta plancha era simplemente, no sé de ver qué imagen era, porque había sido una plancha larga, como Rayos de la Resurrección de Jesucristo, Nuestro Señor».

Según Pachacuti Yamqui, este dibujo representa al Altar Mayor del Templo del Sol o *Qorikancha* («Recinto cerrado de oro») en Cusco. Sin embargo, llama la atención que Pedro Sancho de la Hoz, cronista español quien vio y recorrió el Cusco en 1533, Joan de Betanzos (1551), Inca Garcilaso de la Vega (1609) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), no dicen nada de tales figuras cosmogónicas. El cronista Pachacuti Yamqui, oriundo de las provincias altas del Cusco (Canas-Canchis), iluminado por *Illa Tiqsi Wiracocha*, dejó su dibujo –como dice expresamente– tal como lo vio personalmente en Cusco. Como el mismo Pachacuti Yamqui manifiesta, quería demostrar que los Incas ya conocieron, sólo por el entendimiento, al Dios cristiano, Creador de cielo y tierra; esto a la vez revela que las anotaciones en el dibujo reflejan una «óptica cristiana» de la pachasofía andina, presente en forma simbólica en este «dibujo cosmogónico». Inca Garcilaso de la Vega ya acusó a los misioneros de manipular los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicos[410].

El texto es un «credo muy sintético» que hace hincapié en la «creación», la pareja humana y la resurrección de Jesucristo, en alusión a los rayos del sol del *Qorikancha*. Cita directamente Génesis 1: 27c: «varón y mujer los creó», aunque usa una forma indirecta (*cay carica chon cay uarmi cachon nispa – kay qhari kachun kay warmi kachun nispa:* «diciendo [*nispa*] que este [*kay*] varón [*qhari*] sea [*kachun*] y que esta [*kay*] mujer [*warmi*] sea [*kachun*]). Llama la atención que no usa en esta ocasión el verbo *kamay* que fue traducido por

---

[408] El verbo hebreo ברא (*bara*») significa literalmente «establecer» o «traer a una existencia tangible». Etimológicamente, es familiar de la palabra *baraq* que significa «relámpago». La actividad creativa de Dios (Elohim; JHWH) consiste básicamente en visibilizar lo que antes estaba oculto, con lo que llegamos a una coincidencia muy marcada con *uñastayaña* (aimara) y *kamay* (quechua), los dos verbos usados como equivalentes homeomórficos de «crear».

[409] Para mayores explicaciones detalladas, véase: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú». Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 29ss.; 151-163; 208s.

[410] *Comentarios Reales*, II, II. (véase nota 405).

los primeros evangelizadores con el verbo español «crear». Los títulos honoríficos para el «Dios Creador» incaico –*Wiraqucha Pachayachachiq; Tiqsiqhapaq; Tunupa Pachaqhayuq*– , identificado expresamente con el creador cristiano y el dios preincaico *Pachakamaq*, son presentados como una «trinidad indígena»: *Wiraqucha Pachayachachiq* («*Wiracocha* el Maestro del Universo»)[411] como la representación indígena de Dios Padre, *Tunupa Pachaqhayuq* («*Tunupa* el Señor del Universo») como representación de Dios Hijo, y *Tiqsiqhapaq* («Gobernador de la Tierra») como representación de Dios Espíritu.[412]

2. Creación como ordenamiento

Tal como podemos concluir de este pequeño estudio etnográfico e histórico, la concepción andina precolonial de Dios y del origen del universo dista mucho de la idea filosófica de una «creación desde la nada» *(creatio ex nihilo)* y de un «creador que existe independientemente de su creación». La idea de la *creatio ex nihilo* no estaba presente ni en los dos relatos de la creación en *Génesis*, ni en el mundo griego clásico, sino que surgió en la época del helenismo, reflejada por primera vez en el segundo libro de los Macabeos (escrito entre 125 y 63 AEC, por un judío alejandrino): «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia.» (2 Mac 7: 28). Filón de Alejandría (ca. 50 AEC) intentó interpretar a Yahvé como el «primer movedor» platónico y descartar la preexistencia de una materia caótica *(tohuwabohu)*. De ahí, la noción de una «creación desde la nada» (o *creatio ab Deo*) ingresó fuertemente a la teología patrística (sobre todo San Agustín) y la teología cristiana posterior. La idea principal de los relatos de *Génesis* es doble: por un lado, una crítica a la divinización del mundo o partes de él (astros; sol y luna), y, por otro lado, la insistencia en la función «ordenadora» de Yahvé/Elohim, en el sentido de colocar los elementos en «su sitio» y asignarles una «función» específica. Éste último concuerda perfectamente con la acepción andina de la «creación», en el sentido de establecer un orden que posibilita vida, de una red de relaciones que hace posible el surgimiento y la conservación de vida.

Lo divino en la perspectiva andina no es «trascendente» respecto al universo *(pacha)*, sino que es una parte «clave» y de suma importancia de este. Es la *chakana* («puente») cósmica por excelencia, un «puente» entre lo de arriba y abajo, lo de izquierda y derecha; es el ordenador y «mediador» (o «relacionador») por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que

---

[411] El epíteto *Pacha Yachachiq* es una «forma de origen indígena de la cual se adueñaron los evangelizadores en un intento de traducir al quechua el concepto cristiano de «Creador del Mundo»» (Itier, César (1993). «Estudio y Comentario Lingüístico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «*Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*»: *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 127-178; 151). Garcilaso de la Vega sostiene que se trata de una creación misionera (Garcilaso de la Vega, Inca (1609; 1985). *Comentarios Reales de los Incas*. Lima. 49). La raíz *yacha-* parece ser proto-quechua, con lo que *yachachiy* significa «hacer que algo llegue completamente a un estado determinado» (Itier. *Ibidem*. 156); *pacha yachachiq* sería entonces «el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)» (*ibidem*. 161). Para Pachacuti Yamqui, el epíteto *Wiraqocha Pachayachachiq* es el (supuesto) nombre andino (prehispánico) del Dios Creador cristiano, lo que demuestra la absoluta inautenticidad de la *Relación* como un relato incaico.

[412] Ya he notado que en algunos relatos, *Wiraqucha/Wiraxucha* es asociado con Dios Padre y *Tunupa/Tonopa* con Dios Hijo (Jesucristo). En vez de asociar la tercera persona (Espíritu) con *Ticcsiqhapaq*, la trinidad andina la asocia con la *Pachamama* e inclusive con la Virgen María, tal como demuestra un lienzo de la Esquela Cusqueña.

recién posibilita la vida y el orden. La forma del «huevo» en el dibujo cosmogónico de Yamqui Salcamaygua simboliza el «origen» *(ab ovo)* y la fuente de vida; de Dios como «huevo cósmico»[413] surge todo lo que existe, viviente y animado, ordenado e interrelacionado. En el dibujo mencionado, Dios es la *chakana* cósmica entre lo astronómico (Cruz del Sur) de *hanaq/alax pacha* y lo ritual y ceremonial (Madre Coca) de *kay/aka pacha,* entre lo masculino de *Inti/Willka* (Sol) y la estrella matutina *(qoyllur/qhantati ururi)* por un lado, y lo femenino de *Killa/Phaxsi* (Luna) y la estrella vespertina *(ch'aska/jayp'u ururi)* por otro lado. Es el punto céntrico del sistema de coordenadas, el cruce de los cuatro cuadrantes cósmicos.

De acuerdo con la pachasofía andina y la experiencia religiosa del *runa/jaqi,* Dios es la «fuerza ordenadora» del universo *(pacha kamaq),* el *ajayu/animu* universal, el principio de orden omnipresente y viviente en todo. Su función «creadora» no consiste en «sacar» el ser de la nada, sino establecer y mantener el orden cósmico *(pacha)* a partir de un total desorden y caos (tal como existe al momento de producirse un *pachakuti*). En términos occidentales, esto implicaría la eternidad de la «materia» (tal como Platón la sostiene en el mito del *demiōurgos*) que fuera «in-formada» y «trans-formada» por medio de un proceso ordenador. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la dicotomía ontológica entre «materia» y «espíritu» no compete a la filosofía andina. Además, la concepción andina del tiempo es cíclica y no lineal; hay entonces varias «creaciones», o mejor dicho: «ordenamientos» del universo, cada vez que ocurra un *pachakuti.* Lo que existe «eternamente», es la ciclicidad complementaria de orden y caos, de la que Dios forma parte integral.[414] Entonces, no es la «materia» (inerte, desanimada) que es «eterna», sino *pacha* (espacio-tiempo) con Dios como su principio ordenador. En cierto sentido, la apusofía o tatasofía andina parece mucho al monismo spinoziano de *Deus sive Natura:* «Dios» es otro nombre para *pacha,* y *pacha* es la epifanía de Dios. Si esta concepción conlleve la consecuencia panteísta o, por lo menos, panenteísta, depende mucho de cómo se interpreta la inmanencia fundamental de lo divino dentro de *pacha*.

Para el ser humano andino, Dios es esta «fuerza ordenadora» y conservadora del universo, la garantía universal del orden cósmico, pachasófico y ético; es (hablando en términos éticos) la «justicia» universal y su garante que establecerá siempre de nuevo el equilibrio dañado. El primer atributo teológico (o apusófico/tatasófico) no es la omnipotencia o creatividad, sino más bien la «providencia» y «conservación»: Dios es ante todo *arariwa* («cuidante») y garante del orden cósmico. Por eso, el pueblo andino le puede llamar con toda sinceridad y cariño *Taytacha/Tataku* («Papacito») o *Yayanchis* («nuestro Padre»), porque es como un

---

[413] Acerca de la concepción del «huevo cósmico», véase: Lehmann-Nitsche, Robert (1928). «Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor». En: *Revista del Museo de la Plata.* XXXI. Buenos Aires. 66ss; Duviols, Pierre (1993). «Estudio y comentario etnohistórico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú»: Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 13-126; 103-106.

[414] Al respecto, la filosofía andina es más familiar con el pensamiento griego que con la filosofía cristiana posterior. La filosofía griega clásica ignora el concepto de la «creación» en el sentido estricto *(creatio ex nihilo)* que más bien es el resultado de una reflexión filosófica en base al paradigma semita (judío-cristiano) y helenístico. Tanto Platón como Aristóteles sostuvieron la eternidad (cíclica) del universo; Dios como *motor inmotus (kinōun akinetōn)* o *demiōurgos* («artesano») sólo mueve o forma un mundo, preexistente desde la eternidad. La ciclicidad de caos *(khāos)* y orden *(kosmōs)* es una concepción muy presente en la filosofía presocrática, especialmente en Empédocles y Heráclito.
Según Empédocles, el universo es un proceso cíclico de composición y descomposición, de orden y caos, muy parecido a la concepción andina. La filosofía andina toma el principio metafísico occidental *ex nihilo nihil fit* en sentido estricto, porque una sola excepción a él (ni siquiera por Dios) violaría el principio de reciprocidad: a la *creatio ex nihilo* no puede corresponder ningún acto recíproco. Por lo tanto, Dios no es «creador» (de la nada), sino «transformador» y «ordenador» de todo.

padre que se preocupa por sus hijos/as, manteniendo el orden que hace posible la vida. Pero también es *Mamacha*, madre tierra y madre virgen que alimenta a sus hijos/as. Dios está presente en todos los tipos de *chakana* que representan simbólicamente la *chakana* cósmica divina; relaciona los distintos «estratos» pachasóficos *(hanaq/alax, kay/aka* y *uray/manqha pacha),* como también las polaridades complementarias. Pero lo divino no está «por encima» o «más allá» (trascendente) de la correspondencia y la complementariedad, sino forma parte de ellas; también incluye en sí la polaridad sexual universalmente vigente.

3. El estatus de la «creación»

La manifestación predilecta de la «fuerza ordenadora» de lo divino en el contexto andina es la *Pachamama* o *Mama pacha*, el rostro femenino de *pacha* o del universo ordenado y animado. Lo que en la acepción cristiana se suele llamar «creación», no en el sentido del acto creativo (verbo), sino del resultado de la potencia creativa (sustantivo), para el mundo andino es *pacha* que se podría traducir, desde su origen etimológico, como «paridad energética cósmica» (*pa-* es la abreviatura de *paya*, el número dos en aimara, y *–cha* es un sufijo que indica «energía» y dinamismo). *Pacha* o «creación» en sentido ontológico no es Dios en sentido panteísta, pero se lo considera un «organismo vivo», un ser vivo que cobija a todos los seres vivos como en su seno. Según el principio de relacionalidad –axioma de la filosofía andina–, no puede existir nada fuera de la relación, porque la relación misma es *conditio sine qua non* de «vida», y por tanto, de todo lo que existe *(pacha)*. *Pacha* es un organismo que existe y perdura gracias a la red de relaciones vitales entre las partes, es decir entre los estratos, dimensiones, tiempos y elementos. Podríamos decir que Dios o lo divino es la relacionalidad vital misma, la *chakana* de las *chakanas*, articulador, relacionador, garante y posibilitador de vida.

La fuerza creadora de *pacha* –y por tanto de Dios– se manifiesta de muchas maneras, pero de forma predilecta en y a través de la *Pachamama*, principio de origen y conservación de la vida. La *Pachamama* tampoco es idéntica a Dios o lo divino, sino que participa en la fuerza ordenadora-creativa de lo divino, en la medida en que posibilita y conserva la vida en todas sus formas. Por eso, el ser humano andino puede decir que somos «hijos e hijas de la *Pachamama*», tal como Adán es hijo de *adaná*, la tierra. En el mundo andino, no es el elemento masculino que posee fuerza creativa, sino el elemento femenino, gracias a su fertilidad y capacidad de cobijar a los seres. Un dios meramente masculino no puede «crear» nada, porque es estéril e infértil; la creatividad resulta de la complementariedad sexuada que abarca también lo divino. Podemos decir que, según la concepción andina, la vida es creada y recreada permanentemente por las fuerzas duales –no dualistas– de lo femenino y masculino que son representadas religiosamente en *Apu Taytayku* y la *Pachamama*.

Existe un debate entre estudiosos/as del campo religioso sobre la cuestión del animismo, panteísmo, panenteísmo, politeísmo o monoteísmo andinos. Para la tradición semita (judeocristiana) y occidental (grecorromana), la afirmación de la creación desde la nada por un dios absolutamente trascendente e independiente, emboca en el carácter totalmente secular, desacralizado y profano de la «creación», es decir: del mundo creado. Creador y creación están distanciados y alejados uno de otra por una «diferencia ontológica», por el abismo de la trascendencia. En el mundo andino, no existe tal *chorismōs* (abismo; brecha) entre lo divino y humano, sagrado y profano, creador/a y creación. Lo divino es parte íntegra de *pacha*, y éste es la manifestación multifacética del misterio creativo divino. La paradoja occidental consiste en afirmar, por un lado, la dignidad de la «creación» como obra de arte divina, y negar al mismo tiempo su carácter sagrado al «profanizar» el mundo; la dignidad «divina» se ha

reducida prácticamente al ser humano como *imago Dei* y «corona de la creación», abriendo por tanto una larga historia del antropocentrismo teológico.

En la perspectiva andina, todos los elementos y estratos de *pacha* tienen «dignidad sagrada», porque participan en la fuerza creadora del misterio de la vida, de *Pachamama–Apu/Achachila*. Su dignidad no se deriva del hecho de que es un resultado o producto «enajenado» de lo divino, sino que es la presencia y manifestación simbólica y ritual de lo divino. Mientras que la concepción (filosófica) de «Dios» por Occidente tiende a un deísmo, la concepción andina se inclina hacia un animismo que algunos/as investigadores/as denominan «ajayismo» (referente a *ajayu* o *animu*: fuerza vital universal). Creo que ni una que otra postura refleja el sentimiento religioso de la gente común y corriente, ni en Europa ni en los Andes. El catolicismo popular en Europa, por ejemplo, contiene muchos elementos «animistas» y «politeístas», sin por ello dejar el credo apostólico del Dios trino; y el catolicismo sincrético andino y los rituales andinos en general, se inclinan en última instancia a una suerte de «ortodoxia pragmática», respecto a la *Pachamama*, los *achachilas* o *apus*, los espíritus tutelares y las almas.

Si se pregunta a la gente si la *Pachamama* es una diosa (o una deidad), la gran mayoría niega esto, aunque afirma al mismo tiempo su asociación y convergencia pachasófica con la Virgen María. El asunto de fondo es que el concepto de «persona», tan fundamental en la teología occidental y para la determinación del monoteísmo trinitario, no juega ningún papel o un papel totalmente distinto en el contexto andino. Un ente «absoluto» (fuera de relaciones) es justamente «no-persona»; y la verdadera «persona» *(jaqi/runa)* es la pareja, la complementariedad sexuada, es decir: la relación. Cuando decimos, por tanto, que Dios es «persona», la mujer o el hombre andino/as lo asocian con la dualidad polar y complementaria de *Pachamama/Apu Taytayku*, y no con uno Dios trascendente y absoluto.

La postura teórica de los modelos teológicos que se acerca más al sentimiento y la experiencia andinos es probablemente una suerte de panenteísmo: lo divino está presente en todo, y todo es impregnado por lo divino. Esta postura se diferencia tanto del deísmo de una trascendencia absoluta, como del panteísmo de una identificación total. Converge con la tradición cristiana de «Emmanuel», «Dios con nosotros/as», la inmanencia radical, pero sin por ello limitarse a la «humanización» o «antropologización» de lo divino. La concepción andina es cosmo- y biocéntrica, o mejor dicho: *pacha*-céntrica y *relatio*-céntrica. *Pacha* como red de relaciones, es la única realidad divina–no divina, material–espiritual, creadora–creada.

Bibliografía

Acosta, José de. 1984-1987. *De Procuranda Indorum Salute*. Tomo I: Pacificación. Tomo II: Educación y Evangelización. *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid.).

Duviols, Pierre. 1977. «Los nombres quechua de Viracocha, supuesto «Dios Creador» de los evangelizadores». En: *Allpanchis 10.* 53-63.

-------- 1993. «Estudio y comentario etnohistórico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú»: Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 13-126.

Duviols, Pierre e Itier, César. 1993. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú». Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco.

Estermann, Josef. 2002. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso de los Andes». En: *Estudios Aymaras. Serie 2*, vol. 66. 4-26.

--------- 2006. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. Especialmente

-------- 2007. «Ecosofía andina: La «Naturaleza en Occidente y en los Andes». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No. 11. 68-76.

-------- 2010. «El clamor de la Tierra: Religión, Espiritualidad y Cambio Climático». En *Fe y Pueblo* No 16. Segunda época. 4-8.

--------- 2011. «Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien». Bogotá: Universidad Santo Tomás. En prensa.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1609; 1985. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima.

Irrarázaval, Diego. 2009. «Deidad en la tierra: Fe y teología andina desde la corporeidad». En: Estermann, Josef (Coord.). *Teología andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II. Segunda edición. La Paz: ISEAT. 151-165.

Itier, César. 1993. «Estudio y Comentario Lingüístico». En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: «*Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*»: *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 127-178.

Lehmann-Nitsche, Robert. 1928. «Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor». En: *Revista del Museo de la Plata.* XXXI. Buenos Aires.

Molina, Cristóbal. 1575; 1989. *Fábulas y Mitos de los Incas.* Madrid.

Pease, Franklin. 1973. *El dios creador andino.* Lima.

Rowe, John Howland. 1960. «The origins of Creator Worship among the Incas». En: *Essays in Honor of Paul Radin.* Nueva Cork. 408-429.

Taylor, Gerald. 1974-1976. «*Camay camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí». En: *Journal de la Société des Américanistes.* Tomo LXIII. 231-244.

Valencia, Narciso. 1998. *Pachamama: Revelación del Dios creador.* Quito.

16. La religión no redime: Reflexiones teológicas sobre el rol de la «religión» hoy

El tema de la «religión» ha suscitado, en las últimas décadas un creciente interés por parte de las ciencias sociales, la filosofía posmoderna, los estudios culturales *(Cultural Studies)* e inclusive por las ciencias del desarrollo, pero no así por parte de la teología. La pluralidad fáctica de las identidades religiosas («religiones») ha constituido por mucho tiempo –sobre todo para representantes de las llamadas «religiones monoteístas»- un problema espinoso o inclusive un obstáculo de tal magnitud que muchos/as teólogos/as se abstuvieron de tocarlo y preferir quedarse con un «silencio erudito». Y las pocas personas que se atrevían enfrentar el tema, corrieron el riesgo de ser amonestadas, notificadas y silenciadas, sobre todo en una institucionalidad religiosa con una fuerte vigilancia de la «doctrina» (iglesia católica, islam, nuevos movimientos religiosos).

En un contexto dominado por un espíritu posmoderno y mercantil (Europa y Norteamérica), la pérdida de la religiosidad institucionalizada (eclesialidad; doctrina; normatividad ética y cultual) y de la doctrina «ortodoxa» contrasta con una proliferación de ofertas para- y pseudorreligiosas, una religiosidad civil postsecular, una exaltación del culto al cuerpo (*wellness*, cosméticas, *body work*), por un lado, y del crecimiento de movimientos «fundamentalistas» en prácticamente todas las congregaciones e identidades religiosas, por otro lado. En la periferia del imperio neoliberal-capitalista, en el Sur global, la siempre débil institucionalidad religiosa se merma aún más, no en primer lugar por causa de la secularización y de una temida «irreligiosidad», sino ante todo por la expansión espectacular de iglesias «neopentecostales» de tipo electrónico, y la visibilización de formas religiosas «clandestinas» de los pueblos originarios.

1. El silencio de la teología

Las relaciones entre «religión» y teología han sido, a pesar de un aparente matrimonio de convergencia, siempre cargadas de mutuas tensiones, sospechas y cierta hostilidad. Hasta el giro constantiniano (315), no se hablaba de la fe en Jesús el Cristo como una nueva «religión» o sólo con mucha cautela. Parece que el mismo concepto «religión» tiene origen romano y no se remonta ni a la tradición semita (hebrea), ni a la sabiduría griega (helénica). Para los primeros teólogos cristianos, «religión» era prácticamente idéntica con el culto oficial del Imperio Romano, con tal de que la nueva «secta judía» no solamente fuera «irreligiosa», sino que sus seguidores eran denominados «ateos».

Muchos de los llamados «fundadores de religión» (Jesús; Siddhartha Gautama; Mahoma) han sido muy críticos y hasta hostiles con la religión o las religiones de su época y no pretendieron de ningún modo constituir o inclusive «fundar» una nueva religión. Sin embargo, lo que eran movimientos de reformas profundas, dentro de unos pocos siglos ya se habían convertido en instituciones establecidas y «religiones» reconocidas. En el caso del cristianismo, la prédica y práctica del Reinado de Dios muy rápidamente se iba a convertir en Iglesia, y bajo el predominio del Imperio en «religión oficial».

La teología se entendía desde un inicio como «defensa» intelectual de la nueva fe y no como una reflexión de las prácticas, creencias y manifestaciones «religiosas». Hasta la actualidad, la teología católica y protestante se entiende más como explicitación de una

«doctrina» y no como reflexión de una «práctica» popular sincrética. La religiosidad popular no ha sido, salvo contadas excepciones, objeto de una reflexión teológica y fue, como revela la etimología, asociado con el paganismo y prácticas mágicas no dignas del esfuerzo teológico. En el cristianismo –especialmente en el catolicismo- la cuestión de la salvación y redención se asociaba muy tempranamente a la iglesia como comunidad de los fieles, y posteriormente a la iglesia como institución *(ex ecclesiam nulla salus)*.

En la teología dialéctica, se plantea el antagonismo insuperable entre fe y religión, de tal modo que la «religión» es considerada antípoda de la relación directa y personal con el misterio divino («fe»), y, por tanto, obstáculo idolátrico e ideológico para la fe en Jesucristo. En asociación con el cristianismo primitivo, éste no se interpreta como «religión», sino como una nueva manera de relacionarse con lo divino. En la teología católica, la «religión» no figura como *locus theologicus*, pero no porque no fuera una realidad, sino porque se la veía como amenaza, pero en la forma del pluralismo religioso. El simple hecho de que existan religiones fuera del cristianismo (o precisamente: del catolicismo) viene constituyendo un peligro para una teología que define la salvación y redención en términos de «membresía» y «pertenencia». No es la «religión» como tal que constituye un problema, sino las «religiones» y sus pretensiones de validez universal.

El silencio de la teología respecto al hecho religioso sólo se rompe en la era contemporánea por causa del desafío del pluralismo religioso. A partir del Concilio Vaticano II, surge, en el ámbito católico, una «teología de las religiones» o una «teología del pluralismo teológico» que no es lo mismo que una «teología de la religión» o una «teología del hecho religioso». La famosa disputa entre Pablo y Pedro en el Concilio de Jerusalén (ca. 70 EC) ha sido uno de los primeros (y tal vez últimos) debates sobre el rol de la «religión» (costumbres; normas culturales; prácticas rituales) para la redención, es decir: sobre el rol de la «religión» en la historia salvífica del ser humano. A pesar de la «liberalización» paulina o de una deconstrucción crítica del factor religioso, muy pronto se instalaban, con mayor fuerza coercitiva, nuevas formas «religiosas» como prerrequisitos para lo que era considerado redención y salvación, entre ellos la «circuncisión helénica» y la «camisa de fuerza jurídica romana».

2. Desafíos para una teología intercultural del hecho religioso

El concepto «religión» que maneja la teología cristiana –tanto católica como evangélica- en gran parte del mundo, tiene origen occidental y es un reflejo de una filosofía de la religión básicamente hegeliana, por un lado, y del eurocentrismo (u occidentocentrismo) de las Ciencias de la Religión clásicas del siglo XIX y XX, por otro lado. Por una parte, se maneja una concepción demasiadamente esquemática y monocultural de la «religión», heredada del debate ilustrista sobre la autonomía de la persona humana y el carácter alienante e ideológico de lo religioso. Por otra parte, se sigue manejando una concepción muy institucional y doctrinal (ortodoxa) de lo que es y debe ser una cierta «religión» (sobre todo en el sentido de «iglesia»).

Urge una deconstrucción intercultural de la «religión», porque los parámetros clásicos de las Ciencias de la Religión y los esquemas mentales y los prejuicios todavía presentes en la teología «oficial» y académica, no reflejan la diversidad y complejidad contemporáneas del campo religioso y de sus manifestaciones.

- En primer lugar, la concepción dominante de «religión» tiene como referencia principal la existencia o vigencia de ciertas «religiones universales» establecidas e institucionalizadas. En las Ciencias de la Religión se hablaba hasta hace poco de «religiones altas» *(Hochreligionen)*, un juicio de valor inaceptable que refleja un punto de vista eurocéntrico. Esta postura se articulaba a menudo con la suposición de que el monoteísmo (cristiano) fuera el punto evolutivo más avanzado de lo religioso, con tal de que las llamadas religiones «politeístas», «animistas» y «naturales» fueran relegadas a un segundo o tercer lugar.
- En segundo lugar, se refería normalmente a religiones como un conjunto de elementos doctrinales, rituales e institucionales, bien identificados y separables de los mismos elementos de otras tradiciones religiosas. En los últimos años, estamos presenciando una nueva «sincretización» en el campo religioso, juntamente con una «fundamentalización» de creencias y prácticas religiosas. Las dos tendencias –aunque parezcan contradictorias- son las dos caras de la misma moneda y reflejan el proceso avanzado de la «globalización» cultural y económica.
- En tercer lugar, el campo religioso contemporáneo se caracteriza por una diversificación de las experiencias y manifestaciones, en el sentido de una «religión de parches» en la que se juntan elementos de tradiciones religiones muy distintas. Este «eclecticismo» religioso conlleva una cierta «religión *light*» que prescinde de una doctrina definida, instituciones establecidas, normas determinadas y representantes visibles.
- En cuarto lugar, hay un resurgimiento de religiones ancestrales invisibilizadas durante mucho tiempo, de un supuesto «paganismo» (o «neopaganismo») dentro y al margen de religiones clásicas, pero también de disidencias religiosas pentecostales y carismáticas, por un lado, y conservadoras y tradicionalistas, por otro lado. Existen innumerables formas de «doble fidelidad» o «birreligiosidad» (sinoiquismo), de hibridez religiosa, de sincretismos y eclecticismos, de religiosidad civil y de esoterismos, de oscurantismos y ocultismos.

3. Religión, religiosidad, espiritualidad, cosmovisión, etc.

Hablar de «religión» a secas, ya no permite describir ni apreciar todo el panorama religioso con que el quehacer teológico tiene que ver.

Desde el Norte (Europa y Norteamérica), hay una cierta tendencia a favorecer el término de «espiritualidad» sobre el de «religión». Espiritualidad está de moda y recoge bien el espíritu posmoderno de la «Nueva Era», precursora de una convergencia cósmica de las distintas espiritualidades, cosmovisiones y modelos de vida, más allá de las posiciones (poco flexibles) de las religiones históricas. Este concepto («espiritualidad») abarca fenómenos tan diversos como formas de meditación hindú, prácticas psicoterapéuticas, *rebirthing*, el culto al cuerpo *(wellness)* y formas del sufismo o del misticismo medieval.

Por otro lado, también existe la tendencia de ya no hablar de «religiones» como tales, sino de «religiosidades», es decir: de maneras culturales y colectivas de percibir, representar y vivir la relación con lo sagrado, si que ello no implique la adhesión completa a una religión establecida. Debido al hecho de que se tiende a llamar a las religiones ancestrales «religiosidades», hay que cuestionar esta estrategia como un intento (inconsciente) de diferenciar y separar nuevamente (como en el periodo clásico de las Ciencias de la Religión) dos clases de expresión religiosa: «religiones» y «religiosidades».

Lo mismo ocurre con el uso inflacionario del término «cosmovisión» que se viene usando para cualquier conjunto de creencias, modelos de vida, rituales y «universos» religiosos. Aunque es apropiado por los mismos pueblos originarios indígenas, refleja, en el fondo, una predilección occidental por la «vista» y «teoría» (*theorein*: «ver»). Por ello, hay intentos de reinterpretar la «cosmovisión» en términos de «cosmoespiritualidad», «cosmosentimiento» o «cosmosofía». De todos modos, se lo sigue usando en contraposición a lo que es considerado «filosofía», «fe», «religión» y «ciencia», con el efecto de una nueva jerarquía axiológica en disfavor de la primera.

Finalmente, hay que mencionar el surgimiento y la literatura abundante sobre el fenómeno de la «religión civil» que abre aparentemente un panorama mucho más amplio para el campo religioso, incluyendo inclusive a las propias ideologías de «desarrollo» y «progreso» como manifestaciones religiosas (como ocurre con el llamado «desarrollismo», la exaltación del progreso, del crecimiento económico, etc.). El capitalismo y su forma hedonista del consumismo se han convertido en «religiones civiles» muy poderosas y globalizadas.

Es imposible proponer una definición más o menos acertada de los términos mencionados, y menos aún del término central de «religión». Recién en y a través del diálogo intercultural, se puede llegar a unas definiciones provisionales de trabajo. Sin embargo, habrá que dejar atrás definiciones monoculturales y culturo-céntricas (hoy todavía en su gran mayoría eurocéntricas).

«Religión» implica tanto religiones establecidas a nivel planetario, como religiones locales; religiones doctrinales e institucionales como religiones de baja intensidad doctrinal y poco o nada institucionalizadas; prácticas espirituales y sapienciales, cosmovisiones indígenas, sincretismos antiguos y nuevos, propuestas pentecostales y carismáticas, expresiones de la religión civil de un pueblo y una sociedad.

Finalmente, habrá que tomar muy en serio la ambigüedad inherente a cualquier sistema religioso, ambigüedad que puede inclinarse a fomentar más vida, igualdad y bienestar, o justamente contribuir a más muerte, desigualdad y pobreza. Un verdadero diálogo intercultural e interreligioso siempre es crítico y autocrítico, y de la misma forma es el incipiente diálogo entre «religión» y «teología».

4. Una perspectiva andina del hecho religioso

En el caso de los Andes, los pueblos son eminentemente religiosos (en Bolivia, un 98 % se declararon creyentes en una Encuesta de Hogar de 2001). Aunque muchas personas perteneces a una que otra iglesia de tradición cristiana, un gran porcentaje practica tradiciones y rituales religiosos ancestrales, sea en forma paralela y que éstas sean integradas a la religión dominante. Las perspectivas y concepciones de «desarrollo», «progreso» y «bienestar» están estrechamente vinculadas con ideas y formas religiosas de concebir la realidad.

La religiosidad andina es incluyente y se fundamenta en el principio de relacionalidad como parámetro rector de todo actuar, concebir y producir. Por lo tanto, cada reflexión teológica sobre el campo religioso tiene que partir de este hecho, es decir: tiene que tomar en cuenta la religiosidad como un eje transversal.

En el caso andino, el término «religión» se asocia con el sistema religioso institucional de la iglesia católica y de las iglesias evangélicas, y no tanto con la «religiosidad» ancestral indígena y sus «espiritualidades». En este contexto, llama la atención el «cambio de

paradigma», en el caso boliviano, entre la Constitución Política del Estado (CPE) vigente (del 1967) y la propuesta de la nueva CPE de 2008, tal como lo hemos señalado antes. La CPE de 1967 que refleja un espíritu altamente occidental y colonial, se refiere al paradigma de la «religión» en un sentido de institución y corporación semiestatal («Santa Sede»). En contraste, la CPE de 2008 que pretende ser «descolonizadora» e incluyente, «religión» se entiende en términos de «espiritualidad» y «cosmovisión».

Lo «religioso» (o «espiritual») en el contexto andino no se limita a un cierto «campo» o ciertas instituciones y especialistas, sino que está presente en todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la siembra hasta la cosecha, y por supuesto en todo lo que tiene que ver con «desarrollo» y mejora de las condiciones de vida. Lo «religioso» o «espiritual» es para el *jaqi/runa* andino lo que es el agua para el pez: una segunda piel, el aire que se respira, el tesoro colectivo subconsciente. Lo «religioso» normalmente no se objetiva ni se tematiza, sino se lo vive en forma ritual y celebrativo.

Para Occidente, «religión» se asocia con un sistema (simbólico) de elementos más o menos consistentes y coherentes que son objetos de estudio y de reflexión, y que se visibilizan en forma institucional y doctrinal. Como conglomerado de todo lo «sagrado», se lo contrapone a lo que se considera «profano» o «secular», empezando con la vida política, pasando por la actividad económica y llegando al foro judicial y legislativo. Occidente ha pasado por la crítica de la religión ilustrista, la secularización y el positivismo, con el efecto de que los residuos «religiosos» hoy en día se encuentren sólo en las iglesias, mientras que la «espiritualidad» ha ganado adeptos/as fuera de ellas.

Podemos, entonces, constatar una sincronicidad no causal entre el planteamiento posmoderno en Occidente y la concepción ancestral (premoderna) de las culturas indígenas, respecto al tema de la «religión». La crisis de la «religión» en la modernidad (o hiper-modernidad) es una crisis de su institucionalidad y de su carácter dogmático monocultural. Tanto la posmodernidad (occidental) como la «espiritualidad» indígena pretenden liberar lo «religioso» de esta camisa de fuerza que exigen las «religiones» establecidas y sus teologías. Sólo que los motivos difieren *toto coelo*, debido a que la «espiritualidad» andina no es el resultado de una rebeldía del individuo desvinculado, sino la expresión de una sabiduría colectiva milenaria.

5. A manera de conclusión: unas tesis programáticas

a) Lo que se requiere hoy en un contexto como el latinoamericano, no es tanto una «teología de las religiones» o una «teología del pluralismo religioso», sino una «teología de la religión», una «teología del hecho religioso» o una «teología de lo religioso». Mientras que una «teología de las religiones» parte del hecho de «religiones» constituidas e institucionalizadas, una «teología de la religión» reflexiona el rol de la «religiosidad» (como existencial antropológico) en el plan salvífico, es decir respecto a la construcción del reinado de Dios, la liberación integral, la iluminación personal, la escatología, según el caso.

b) Religiones son, ante todo, mediaciones culturales e históricas de caminos humanos hacia la perfección y redención que se plasman en diferentes formas de imágenes utópicas, pero no forman un sistema constitutivo e indispensable para dicha perfección o redención. Las religiones no redimen de por sí, y la pertenencia a una u otra religión no lleva de por sí a

lo que las distintas tradiciones religiosas llaman «nirvana», «sociedad sin clases», «reinado de Dios», «paraíso», «*neti-neti*», etc.

c) Por tanto, la cuestión de la «exclusividad» de una cierta religión, de la pretensión de tener la «verdad absoluta», de la validez universal, es, teológicamente hablando, una cuestión de las mediaciones, y no del objeto mismo (lo sagrado, lo divino, lo indefinido, el misterio). Tal como existen muchos caminos culturales, históricos, existenciales y rituales para acercarse a lo que nos engloba y lo que no está a nuestra disposición, también existen muchos caminos «religiosos», es decir: mediaciones culturo-religiosas que conducen a la misma realidad que tiene muchos nombres y se refleja en diferentes actitudes humanas.

d) Una teología liberacionista de la religión (o «teología de la liberación del hecho religioso») parte de la praxis religiosa de los pueblos y personas marginados, oprimidos, discriminados, que muchas veces es una praxis no-ortodoxa dentro de los parámetros del canon religioso de la tradición religiosa dominante (véase la praxis religiosa de las personas con quienes habla Jesús) y que se da en todas las tradiciones religiosas, a menudo en forma sincrética. La cuestión de fondo no es la «ortodoxia» de tal y cual práctica religiosa, sino su «ortopraxis», es decir: su potencial liberador e incluyente que también puede darse en todas las tradiciones religiosas (o «religiones»).

e) Una teología liberacionista de la religión debería ser necesariamente interreligiosa en su direccionalidad, aunque surge desde una cierta tradición religiosa. La criticidad de dicha teología consiste en el análisis de los aspectos deshumanizadores y destructivos de la tradición religiosa propia y de las demás tradiciones, pero a la vez en el anuncio profético de los aspectos humanizadores y liberadores de todas las tradiciones liberadores. La ambigüedad inherente a cada religión requiere de una reflexión teológica crítica, para no caer en una idolatrización y fetichización de la misma «religión», como si fuera la fuente infinita de vida misma, y no una de muchas mediaciones siempre imperfectas.

f) En perspectiva intercultural, una nueva teología de la religión debe «deconstruir» el concepto de «religión» que la tradición dominante maneja, que es, en la mayoría de los casos, culturo-céntrico e imperialista frente a otras formas de «religiosidad». Mientras que se defina «religión» como un conjunto de fenómenos y estructuras que deben de tener institucionalidad, textos sagrados, especialistas consagrados, un objeto de veneración y una doctrina, todo tipo de «religiosidad» ancestral, no-teísta, espiritual, animista o panteísta no caben en el canon. Por tanto, se debe tomar conciencia de las asimetrías existentes en los discursos teológicos entre «religión», por un lado, y «cosmovisión», «espiritualidad», «creencias», «superstición», «magia» etc., por otro lado.

g) El cambio que se produce en los últimos años en el campo religioso a nivel mundial y continental no es un proceso de creciente «irreligiosidad», sino de una transformación de esta «religiosidad». En este proceso, se puede notar, entre muchas otras facetas, básicamente dos tendencias: la sustitución de una «religiosidad» religiosa (parece tautológico, pero quiere decir; «tradicional»; «no-teísta»; «doctrinal») a una «religiosidad» civil o post-secular (consumismo, hedonismo, *wellness*, progreso, bienestar, etc.), por un lado, y por una «religiosidad» espiritual y ancestral, por otro lado. La «espiritualización» de la religión –a menudo bajo el denominador común de «espiritualidad»- se da en formas muy diversas y hasta incompatibles entre sí: pensamiento *Gaia*; ecofeminismo; espiritualidades indígenas; Nueva Era; misticismo posmoderno; sincretismos espirituales; etc.

h) Religiones y expresiones religiones siempre tienen una carga cultural e histórica que contradice los valores de la dignidad humana, la equidad de género, el respeto por la alteridad y la naturaleza, y deben, por tanto, someterse a una «deconstrucción» intercultural del andro- y antropocentrismo vigente en ellas. Por otro lado, urge potenciar los aspectos «liberadores» en sentido de la inclusividad y del holismo, más allá de cualquier centrismo en sentido cultural, étnico, social y genérico. Una teología de la religión liberacionista en clave intercultural debe de ser muy sensible a estos aspectos y llevar a cabo una crítica de la religión que se orienta en el potencial utópico inherente a todas las religiones, y no en la estructura dogmática e institucional de las mismas.

17. Mercado Religioso: Apuntes sobre una relación polémica

Desde unas dos décadas, «religión» experimenta una suerte de renacimiento, sobre todo en los contextos considerados «seculares» y «pos-metafísicos», como son las regiones influenciadas por la civilización occidental e impregnadas por el espíritu de la Ilustración, del positivismo y de un cientificismo exacerbado. Hasta los años ochenta del siglo pasado, muchos intelectuales «ilustrados» han insistido en el «fin de la religión» y en la victoria de la ciencia y tecnología en todos los ámbitos de la vida. El neoliberalismo y la teoría «neoclásica» en la economía, redoblaron en hablar del «fin de las ideologías», «fin de la utopía» y «fin de la historia».[415] Al menos en los países industrializados del Norte, el «reino positivo» de una civilización sin religión no solo parecía deseable, sino más bien alcanzable dentro de poco tiempo.

1. Renacimiento de lo «religioso»

Sin embargo, esta apreciación se veía pronto frente a una serie de cuestionamientos, y en vez de una lenta agonía, se produjo una «explosión de lo religioso» que surgió como el célebre «Fénix de las cenizas». Aparte de muchos movimientos políticos y sociales, también intelectuales nada sospechosos como Habermas o Vattimo[416] empezaron a desvirtuar la hipótesis de la sociología positiva de que el futuro de la humanidad fuera ineludiblemente «secular» o inclusive «irreligioso». Quisiera señalar algunas causas de este *boom* religioso que no solo se manifiesta en el Norte global, sino también en el Sur y en las nuevas superpotencias China e India.

En primer lugar, hay que señalar la crítica posmoderna a todo tipo de «explicaciones totalitarias», incluyendo al ateísmo y secularismo. Según la perspectiva posmoderna, una actitud y una explicación religiosa de la realidad tiene el mismo valor y alcance como una actitud y explicación científica. La religión no es simplemente una «fase transitoria» en la línea de progreso de la humanidad (Augusto Comte), ni un simple «opio del pueblo» (Carlos Marx), sino una auténtica expresión del anhelo humano de entender y transformar el mundo, lado a lado con otras posibilidades y opciones.

La globalización neoliberal a ultranza ha creado en muchas personas una suerte de «destierro cultural» y una uniformización de las expresiones humanas en una «cultura global» («cultura *Coca Cola*»), con tal de que provocara distintas formas de reacciones antiglobalizadoras consideradas «fundamentalistas» y «premodernas». No solo en el mundo islámico, sino también en las iglesias cristianas y respecto a las religiones indígenas, pero también en el ámbito político, se produjeron evoluciones «fundamentalistas». En este sentido,

---

[415] Cf. Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. México: Planeta [traducción del original inglés (1989). *The end of History and the Last Man*. Londres: Penguin].

[416] Respecto a Habermas, véase: Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós; Mardones Martínez, José María (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. México: Anthropos.

Respecto a Vattimo, véase: Vattimo, Gianni (1996). *Creer que se cree*. Madrid: Paidós [traducción del original italiano: (1996). *Credere di credere*. Milán: Garzanti]. Vattimo, Gianni (2002). *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso.* [traducción del original italiano (2002). *Dopo la cristianitá: Per un cristianismo non religioso*. Milán: Garzanti]. Vattimo, Gianni y Rorty, Richard (2005). *El futuro de la Religión: Solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós [traducción del original italiano: (2004) *Il futuro della Religione: Solidarietá, caritá, ironia.* Milán: Garzanti]. Zabala, Santiago (2003). «La Religión de Gianni Vattimo: El cristianismo después de la muerte de Dios». En: *Claves de la Razón Práctica* [España] No 132. 57-62.

la «religión» reapareció como fenómeno típicamente «premoderno» y «anti-ilustrista». Habrá que mencionar, a modo de ejemplos, solamente el movimiento de la *Hermandad Pio X* («levebristas») en la iglesia católica, el islamismo yihadista, el movimiento *Hindutva* en la India, o ciertas formas del neo-pentecostalismo norteamericano.[417]

También hay que mencionar el creciente descontento en muchas personas con el bombardeo mediático con bienes de consumo y un creciente «materialismo» consumista, una suerte de «experiencia desértica» de la vida moderna y posmoderna, sin orientación y rumbo, sin «espíritu» y trascendencia. Y esto suscita en muchas personas una «sed» por lo espiritual, lo esotérico y religioso que se viene canalizando en fenómenos tan dispersos como el *New Age* (Nueva Era), la ecología profunda, los círculos esotéricos y teorías pos-seculares.

En general, se puede decir que el llamado «renacimiento de lo religioso» va de la mano con una profunda crisis de la religiosidad institucionalizada (sobre todo en el caso del cristianismo que es la religión más institucional) y de las múltiples crisis que acecha al planeta desde hace unos quince años. En el caso del cristianismo y de las iglesias de tradición cristiana, la crisis civilizatoria de Occidente produce un terremoto que sacude los cimientos ideológicos y conceptuales y que plantea con urgencia la necesidad de «desoccidentalizar» profundamente la religión cristiana.

2. El carácter «mercantil» de la religión

El fenómeno de la diversificación y pluralización del fenómeno religioso, tanto a nivel global como local, nos sugiere que se trate de una situación de «competencia» en un «mercado» simbólico y ritual, en el que diferentes «ofertas» compitan por las y los «clientes». Si bien es cierto que las religiones consideradas «misioneras» (sobre todo las monoteístas) siempre se consideraban en una situación de competencia con otro tipo de oferta religiosa, sea esta «pagana» o de otra religión, el proceso paulatino de «globalización» (o «mundialización»)[418] viene agudizando este aspecto «mercantil» de la religión en los últimos treinta años.

En ámbitos que anteriormente eran religiosamente bastante homogéneos, se produjeron irrupciones de ofertas religiosas consideradas exógenas, tal como manifiesta claramente el caso de Europa, debido a las múltiples olas de migración. Mientras las y los migrantes venían de contextos cristianos (sur de Europa, América Latina, África subsahariana), no había mayores problemas de coexistencia e integración. Con las grandes migraciones desde Asia y el Norte de África, sin embargo, se planteaban nuevos desafíos que pusieron a las iglesias cristianas de la noche a la mañana en una situación de competencia. Algo parecido se puede apreciar en Estados Unidos, por las inmigraciones masivas desde América Latina y el peligro de un predominio del catolicismo hispano sobre el protestantismo tradicionalmente preponderante y «normativo» del *American Way of Life*.

---

[417] La «Hermandad Sacerdotal San Pio X» es una sociedad internacional de sacerdotes católicos tradicionales que quieren volver a la Misa Tridentina y que desconocen al Concilio Vaticano II. Fundado por el arzobispo francés Marcel Levebre en 1970 como grupo cismático, fue reconocido por la Curia Romana en 2009 al levantar la excomunicación. En América Latina, se hizo fama por el controvertido obispo británico-argentino Richard Williamson y su negación del genocidio nazi. El movimiento Hindutva («hinduidad») es un conglomerado de grupos ultranacionalistas en la India que pretenden convertir al subcontinente en un país mono-religioso (hindú).

[418] En castellano, se puede distinguir entre el proceso paulatino de un crecimiento de la conciencia global («mundialización») y de la ideología del único camino del neoliberalismo capitalista para todo el planeta («globalización»).

En el contexto latinoamericano, la «competencia religiosa» no surgió ni por el impacto del islam, budismo o hinduismo, ni por las conquistas de las iglesias protestantes históricas[419] sobre el monopolio y la hegemonía católico, sino por la creciente proliferación de iglesias neo-pentecostales y la irrupción de religiones ancestrales indígenas en sociedades aparentemente mono-religiosas. Además, se produjo una cierta «competencia intra-eclesial» en ciertas iglesias, como en la católica, entre un ala conservadora y progresista. En un país como Bolivia, esta creciente situación de «competencia religiosa» se refleja, entre otras, en el incremento considerable de «instituciones religiosas» inscritas en la Subsecretaría de Culto (anterior Viceministerio de Culto) del Ministerio de Asuntos Exteriores. Mientras que en el periodo de 1827 a 1959 (132 años) fueron registrados en la Subsecretaría de Culto (un Viceministerio del Ministerio de Asuntos Exteriores) 59 nuevas iglesias, cultos e instituciones religiosas, en el periodo de 1960 a 1995 (35 años), este número ascendía a 160.[420] La gran mayoría de ellos eran de procedencia cristiana (evangélica) o para-cristiana (como los mormones, Testigos de Jehová, iglesia *Moon*, etc.).

Las religiones «tradicionales» recién han descubierto el *marketing* para ofrecer sus servicios y posicionarse con ventajas comparativas en el creciente «mercado religioso», pero hasta el día de hoy tienen un cierto pudor en considerar sus «servicios» como cualquier oferta del mercado de bienes y servicios. Las nuevas iglesias y movimientos religiosos no tienen escrúpulos al respecto y despliegan todos los instrumentos del mercadeo, desde las plataformas en *Internet*, los medios sociales (*Twitter*, *Facebook*, *Blogs*), hasta campañas mediáticas millonarias bien concertadas, *sponsoring* político y todos los medios de publicidad usados por cualquier competidor en el gran mercado neoliberal. Este tipo de «mercantilización» de la religión llega a extremos en países como Estados Unidos o Corea del Sur, pero inclusive en América Latina se nota un incremento notable de las «tele-iglesias» y de la propaganda religiosa por los medios de comunicación masiva (radio, televisión, *Internet*). En Bolivia y Perú, el número de canales televisivos religiosos se ha triplicado en los últimos diez años.

No es nuevo que se considera a los «bienes» y servicios religiosos como una suerte de mercancía que se ofrece y que corresponde a una demanda por parte de las y los «clientes» religiosos/as, llamados/as «fieles». La teología católica tradicional habló de la «economía sacramental», y aunque la Reforma Protestante criticaba duramente este tipo de «mercantilización» de lo religioso (por ejemplo en la forma de las indulgencias), iglesias evangélicas contemporáneas no tienen ningún reparo en «vender» sus servicios, sus bendiciones y oraciones. Inclusive en las religiones ancestrales indígenas, existe una forma de «intercambio» mercantil, entre los servicios prestados por el o la especialista religiosa/o *(paq'u, yatiri, altomisayuq)* y una contraprestación por parte de los participantes en forma de dinero, hojas de coca, comida o bebida. Sin embargo, la «monetarización» de lo religioso, tal como la apreciamos en ciertas iglesias neo-pentecostales (*Ecclesía*, *Asamblea de Dios*, *Cristo Viene*, etc.), es relativamente novedosa y refleja el proceso de la mercantilización y financiarización de todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana por el Libre Mercado capitalista.

---

[419] Este término se refiere a las iglesias protestantes de la primera (calvinista, luterana, bautista, reformada) y segunda (metodista, presbiteriana, anglicana) Reforma.

[420] Cabe mencionar que no todas las iglesias y «asociaciones religiosas» mencionadas por las personas encuestadas en 2001 (292) figuran en la lista que maneja el Viceministerio de Culto. En octubre de 2007 estaban registradas 323 «asociaciones religiosas no católicas» y 229 «congregaciones de la iglesia católica» con personería jurídica.

3. ¿Dos conceptos incompatibles?

Parece que los dos conceptos involucrados en el debate, «mercado» y «religión», fueran totalmente incompatibles e inconmensurables. Tanto en sectores conservadores como progresistas de las iglesias cristianas (católica y evangélicas) está todavía fuertemente enraizada la idea que lo religioso no debe de obedecer a las «leyes» del Mercado, es decir a la dinámica de oferta y demanda, y también entre los promotores del Libre Mercado, no hay pocos/as que ven una incompatibilidad entre las dinámicas mercantiles y el núcleo de lo que es la religión. Sectores conservadores tienden a separar de manera tajante el «reino mundano» de la economía, finanzas y política, por un lado (llamado por Agustín *civitas terrena*), y el «reino celestial» de la salvación y redención, por otro lado (la *civitas caelestis*).[421] Mientras que sectores progresistas (entro otros la Teología de la Liberación) establecen una relación más bien dialéctica entre los dos conceptos: la «religión» debe de tener una función crítica respecto a la ideologización del «mercado» en general, y del dinero en específico, sin dejar de lado el rol trascendental de los bienes materiales en la lucha por la liberación y justicia social. Hoy día, se puede observar una tercera postura que equipara prácticamente a los dos conceptos en una alianza que se conoce como «religión del Mercado».

En todas las grandes religiones, podemos encontrar huellas de una crítica profunda de la absolutización de bienes materiales, sobre todo en la forma simbólica del dinero (*Mamón*). Jesús botó a los comerciantes y cambistas del templo, pero al mismo tiempo procuró la mencionada separación de los dos ámbitos en su famoso dicho de «dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22: 15-21). El judaísmo y el islam (inclusive el cristianismo hasta pasando la Edad Media) prohíben los intereses bancarios y la usura; para el budismo, todo apega a bienes materiales impide llegar a la iluminación. En el contexto cristiano, tanto en el Norte como en el Sur, podemos apreciar en las últimas décadas un creciente interés teológico por cuestiones económicas. Las y los protagonistas de la Teología latinoamericana de la Liberación descubrieron el lugar preponderante de lo económico en la «historia de la salvación», interpretada como «historia de la liberación», y se apoyaban en sus análisis de la realidad de injusticia social y desigualdad en la Teoría económica de la Dependencia y del marxismo como crítica al capitalismo. Casi paralelamente surgió una «teología neoliberal» que defiende los mecanismos neocapitalistas como la mejor forma de llegar a una sociedad inclusiva y justa, en y a través del famoso «goteo de las bonanzas» *(trickle down effect)*.[422] Ciertas iglesias neo-pentecostales transformaron este tipo de teología en una «teología de la prosperidad» que establece una relación directa entre fe y dinero, o mejor dicho, entre entrega total (la palabra «*islam*» no dice otra cosa) y la recompensa económica de la prosperidad.

[421] En su famosa doctrina de las dos «ciudades», Agustín de Hipona fundamenta la dicotomía entre lo «mundano» y lo «sagrado», entre el régimen de lo político, económico y social, por un lado, y el régimen de lo religioso, espiritual y moral, por otro lado. Esta postura, anticipada por el dualismo platónico y también defendido por Pablo de Tarso, iba a impactar la teología cristiana, tanto católica como protestante, hasta el día de hoy.

[422] El representante más destacado de esta «teología neoliberal» es el teólogo estadounidense Michael Novak. Véase: Aguiló Bonet, Antoni Jesús (2010). «Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak». En: *Dikaosyné* 24. 13. 7-34. El *trickle down effect* («efecto del goteo») es una premisa de la teoría neoliberal de que a lo largo, «todos/as se mojarían», o sea que a largo plazo, toda la humanidad tendría provecho de la riqueza producida para algunos/as.

Analizando los dos conceptos un poco de más cerca, podemos ver, sin embargo, diferencias abismales, tanto respecto a su historia eficaz como a los objetivos principales de cada uno de ellos. «Mercado» implica la idea de intercambio de bienes o servicios, en donde el dinero puede o no servir de medio «neutral» de tales transacciones. Los «mercados» se han evolucionado desde el trueque ancestral, pasando por una incipiente economía monetaria subsumida al modelo mercantilista de intercambio de «mercancía», hasta las formas más «avanzadas» o pervertidas (según el punto de vista) del «mercado financiero», «mercado de bienes ficticios a futuro» y «mercados especulativos» actuales. Aunque la teoría neoclásica[423] parte del presupuesto de que en un mercado totalmente libre (sin intervención estatal), cada persona tenga las mismas condiciones de entrada, las consecuencias reales muestran una lógica radicalmente opuesta de exclusión y una tendencia a la necrofilia. En los mercados contemporáneos (sobre todo los financieros y especulativos), ya no se trata de proveer los seres humanos de los bienes necesarios para vivir, sino a «maximizar» las ganancias, acumular capital y bienes (no perdibles) y aprovechar a lo máximo las ventajas comparativas. El bien, el servicio y mucho más el dinero se vuelven instrumento de especulación y correa de trasmisión para obtener ganancias inimaginables (el llamado «capitalismo casino»). La persona humana se vuelve «medio» o «consumidor», en el peor de los casos «estorbe» los mecanismos del Libre Mercado. Como paradoja final, resulta la «muerte del hombre», anunciada por la teoría posmoderna[424]: el Mercado funciona de la mejor manera si no existieran seres humanos con sus emociones, preferencias y deseos, sino robots productivos y financieros.

El concepto «religión», en contraste, se refiere a una «relación» humana con lo incondicional, lo que no es medio ni mediación, sino fin en sí, meta última de la vida y existencia. Esta relación con lo sagrado (cada religión tiene distintas denominaciones para esta realidad) no es cuantificable ni medible («inconmensurable»), porque pertenece al foro interno de cada persona. Recién como «exteriorización» de esta relación personal y existencial, la «religión» se torna fenómeno social y cultural, y asume también (como el dinero) una función de mediación y representación, en este caso no de bienes materiales, sino de «bienes espirituales» como son la gracia divina, la salvación, la iluminación, el *Nirvana*, el Reino de Dios, el paraíso, la felicidad, la visión beatífica, o en otras palabras: la «vida plena». En el relacionamiento con los bienes espirituales, los bienes materiales (incluyendo el dinero) son considerados «medios» y no fines en sí. Todas las religiones advierten del peligro de identificar los medios con los fines, es decir ubicar a los bienes materiales (objetos, imágenes, dinero, fama, etc.) en el lugar del bien espiritual último (lo divino, lo incondicional), y llaman a este tipo de actitud «idolatría». Incluso es «idolátrico/a» quien identifica a la religión con el objeto mismo de la veneración («Dios») o reemplaza la fe viva de la persona por la mera ritualidad y rutina religiosas.

En este sentido, también la religión es un mero «instrumento» o «medio» del ser humano para establecer una relación íntima y personal con lo que nos concierne en lo más hondo de nuestra existencia. La religión como tal –y mucho menos las iglesias o congregaciones– no

[423] Bajo el denominador «teoría neoclásica» (o «escuela/economía neoclásica») se entiende la fundamentación teórica de la «Nueva Economía» neoliberal capitalista que toma elementos de la teoría «clásica» liberal (Adam Smith) y de las teorías neoliberales surgidas a partir de los años ochenta del siglo pasado.

[424] Michel Foucault acuñó este término («muerte del hombre») en el sentido de que la idea moderna del ser humano (humanismo) llegaría pronto a su fin y que el hombre posmoderno viviría sin ideales anteriormente sagrados.

redime[425], sino que puede ser camino para conducirnos hacia la salvación, pero también instrumento para manipular los deseos más existenciales del ser humano y convertirse de este modo en instrumento de la muerte. Religiones son ambiguas, como cualquier construcción sociocultural de la humanidad; pueden contribuir a más vida o más muerte, a la liberación de los pueblos o a mayor esclavitud. En este aspecto funcional, «mercado» y «religión» comparten la misma ambigüedad y la tentación de considerarse fin en sí, y no solamente medio. El mercado absolutizado se convierte en Dios o un ídolo (el «dios mortal» de Hobbes), y la religión absolutizada degenera en despotismo espiritual e ideología totalitaria.

4. El Mercado como religión

Como he señalado antes, en las últimas décadas había dos tendencias aparentemente opuestas o hasta contradictorias: por un lado, el mundo se ha diversificado y pluralizado, también en el campo religioso. Prácticamente ya no existen países religiosamente homogéneos, ni culturas mono-religiosas. Por otro lado, el mismo mundo también se ha reducido y encogido («aldea global»), en el sentido de una uniformización de la vida social, cultural y religiosa. Lo primero, fruto de las grandes migraciones, de los medios de comunicación masivos, del ciberespacio y del turismo global, viene a ser recogido en la postura de la posmodernidad, del multiculturalismo y de la multireligiosidad, bajo el lema de «¡viva la diferencia!». Lo segundo, fruto de la expansión del modo de vida occidental, a través del comercio y del *marketing*, de la propaganda y de los valores consumistas, es resumido en la tesis de la globalización neoliberal y de la «única cultura global». Ambas tendencias afirman el fin del mundo bipolar (Oeste y Este; capitalismo y socialismo), y ambas renuncian a una lectura «ética» de la realidad socioeconómica.

En lo religioso, estas dos tendencias se manifiestan en lo que acabo de describir, es decir en los procesos dialécticos de la diversificación y fundamentalización de las posturas religiosas y de sus instituciones. Pero hay que hacer hincapié en un fenómeno que aparentemente no tiene que ver directamente con el «mercado de las religiones», sino con el Mercado mismo, es decir el proceso de la «sacralización» e «ideologización» del sistema neoliberal del Libre Mercado, que, por su parte, influye en la constitución de movimientos religiosos y «teologías de la prosperidad». Cuando hablamos del «Mercado como religión» –la mayúscula se refiere a un sistema ideológico, y no simplemente a un mecanismo económico–, hablamos en forma estricta de una suerte de «religión civil» o «religión secular» que no se impone como una propuesta religiosa entre o al lado de otras, sino como una «súper-religión» que absorbe en última instancia el potencial simbólico y ritual de todas las religiones particulares existentes. Al parecer, uno/a puede ser miembro fiel de una de las iglesias cristianas establecidas, y al mismo tiempo rendir culto a este nuevo dios entronado por la «súper-religión» del Mercado. Esta «doble fidelidad» se ha hecho común en muchas iglesias de la tradición cristiana y algunas partes de religiones no cristianas, a tal extremo de que ya no se ve problema alguno en «servir a dos amos». Inclusive hay iglesias de índole neo-pentecostal que *de facto* hacen suyo el *credo* de la «súper-religión del Mercado» (en sus

[425] Cf. Estermann, Josef (2012). «Religion does not redeem: Theological reflections about the role of «religion» today». En: *Voices* Vol. XXXV, Nro. 2012/1, New Series. EATWOT (ed.). *Towards a post-religional paradigm?: EATWOT's Latin American Consultation on Religion – ¿Hacia un paradigma posreligional?: Consulta teológica latinoamericana sobre religión – Para um paradigma pos-religional?: Consulta teológica latino-americana sobre religião*. 71-88.

«teologías de la prosperidad»), aunque mantengan *de iure* una terminología y ritualidad bíblica bastante fundamentalista.

Esta «religión del Mercado» comparte con cualquier religión ciertos rasgos, a pesar de ser, en el fondo, inmanente y materialista. En primer lugar, conoce y venera a su divinidad que es el Mercado sacralizado, una nueva fatalidad que contradice *in terminis* al supuesto «liberalismo» de sus teóricos. Este Mercado resume muchos rasgos del dios filosófico medieval: es infalible, omnipresente, omnipotente, invisible, no está sujeto a ninguna interferencia exterior, además de ser referencia de todo tipo de explicaciones sobre los problemas del planeta *(deus ex machina)*. En segundo lugar, esta religión global comparte una escatología inmanente del paraíso consumista para todos y todas que contrasta con las grandes utopías contenidas en muchas tradiciones religiosas y filosóficas. En tercer lugar, tiene sus lugares preferenciales de culto (llamados «bancos» y «bolsas de valor»), su *credo* o dogma (la teoría neoclásica), sus ministros (especuladores y banqueros), su liturgia (los rituales en las bolsas y los mantras o rosarios de los valores de las acciones), su teología (la mano invisible; el goteo que moja a todos/as; la doble predestinación; etc.) y sus sagradas escrituras (Consenso de Washington; escritos autoritativos de la teoría neoclásica).

Muchos de los conceptos de la teoría económica liberal y neoclásica usan metáforas y referencias explícitamente religiosos. Adam Smith, padre intelectual del liberalismo económico y partidario del deísmo ilustrado de su época, acuñó la famosa metáfora de la «mano invisible» que dirigiera al mercado, en referencia a la providencia divina confesada por las iglesias cristianas. La imagen del «goteo» *(trickle down effect)* de la riqueza sustituye la antigua concepción de la abundante gracia divina que se derrama sobre todos/as, aunque no todos/as la acepten. Algo similar afirma el neoliberalismo: todos/as poseen la capacidad empresarial y gozan de la libertad individual de la propiedad privada («gracia divina»), pero no todos/as la aprovechan o inclusive la rechazan («pecado»). Además, se habla de los «milagros» económicos y financieros, un concepto básico de la economía financiera («el dinero crece»), de una fe ciega en el Mercado y una «historia salvífica» que consiste en el «infierno» de estatismo y socialismo, el «purgatorio» del Estado de bienestar y el «paraíso» de la liberalización y desregularización total del Mercado.

Varios/as teólogos/as liberacionistas (Assmann, Hinkelammert, Jung Mo Sung) han interpretado el Mercado como una «idolatría», es decir una sacralización y divinización de algo finito, creado por el hombre y además causa de muchas injusticias y desigualdades.[426] El punto decisivo en esta «crítica de la religión» del Mercado es que éste sirve para legitimar cualquier poder económico, político y mediático, como también para «explicar» las causas de las injusticias y desigualdades sociales en el mundo. Por lo tanto, es una religión en manos de los/as ricos/as, para dejar en la miseria a los/as pobres. Tiene tanto atractivo para la gran masa de las y los excluidos/as que siguen soñando con el efecto del «goteo» permanente que se ha convertido en el nuevo «opio del pueblo»: «a lo largo, todos/as nos beneficiamos, aunque todavía sufrimos y somos excluidos/as». Refleja una teología tradicional del consuelo, del sacrificio humano, de la justificación religiosa de las injusticias sociales, de la doble predestinación en sentido inmanente. En nombre del Libre Mercado y de su dios «dinero» (o ganancias), se comete los crímenes más atroces y se excluye a dos tercios de la humanidad de las bonanzas prometidas.

---

[426] Cf. Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo (1997). *La idolatría del mercado: Ensayo sobre economía y teología*. San José: DEI. Véase también: Loy, David (2006). La Religión del Mercado». En*: Zendo digital. Nueva época*. No 12. (http://www.zendodigital.es/ZD12/col_izq/LaReligionDelMercado-DavidLoy.htm).

5. La religión como mercado

Esta sacralización del Mercado en la teoría y práctica del sistema neocapitalista tiene sus implicaciones en el fenómeno religioso como tal, y en las religiones particulares. La lógica de la eficiencia, utilidad y rentabilidad se ha extendido a la vida religiosa, inclusive a las prácticas religiosas ancestrales. Las iglesias en Europa funcionan hoy en día como empresas que «producen» bienes y servicios, los ofrecen en un mercado competitivo mediante un *marketing* espiritual, y obtienen ganancias, según la efectividad y agilidad. Se habla inclusive de la «orientación hacia el/la cliente» y de la *unique selling proposition* (lo que distingue el «producto» de otros competidores).

La mayoría de las religiones ofrecen una suerte de «economía paralela», muchas veces en las formas trascedentes de la «economía divina» y su historia de la salvación. Hay teologías que apoyan y fomentan el egoísmo antropológico, fuente ideológica del capitalismo e ímpetu religioso de «conquistar el cielo». Para este tipo de teologías, las dos «economías» (una natural y la otra sobrenatural, para hablar en términos tradicionales) se complementan y funcionan en perfecta sintonía. Esto es el caso, en especial, de las «teologías de la prosperidad» que afirman que la prosperidad material (economía natural) se refleja y sustancializa en la prosperidad espiritual (economía sobrenatural). Y esta postura, en el fondo, no es otra cosa que una reedición de la famosa tesis de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: «felices los/as ricos/as, porque de ellos/as es el Reino».

Otras teologías (progresistas) hacen hincapié en la incompatibilidad fundamental de las dos «economías»: la «lógica» del Dios cristiano, de Jesús de Nazaret, es totalmente opuesta a la «lógica» del Mercado y de un capitalismo desenfrenado. Valores y virtudes evangélicos como la misericordia, el amor al próximo, el perdón o la solidaridad, para la teoría y práctica neoliberal son «pecados», porque distorsionarían el ejercicio perfecto del Mercado. En la «religión del Mercado», el ser humano se ha convertido en medio o inclusive en estorbo, mientras que la mayoría de las religiones insisten en la dignidad humana como fin en sí mismo. Este tipo de teologías (progresistas) tampoco comparte la antropología pesimista y egoísta de un calvinismo recalcitrante y de un capitalismo dogmático; el ser humano no es por naturaleza egoísta y competidor, sino que se transforma en ello por la lógica impuesta por un régimen que absolutiza el individualismo y la avaricia. La Teología latinoamericana de la Liberación exige que una economía verdaderamente liberadora y justa debiera optar por las y los pobres, es decir que debiera fomentar condiciones justas de producción y distribución de los bienes, priorizando el acceso social a los bienes de primera necesidad. Para ello, una economía de libre mercado neoliberal y capitalista no ofrece las herramientas necesarias, sino que tiene que ser acompañada por un régimen público de un Estado regulador y promotor (economía mixta) o inclusive ser reemplazada por una economía socialista.

Religiones son –en contraposición al objeto de su veneración y oración (lo sagrado)– manifestaciones humanas que siempre son entremezcladas por códigos culturales, paradigmas civilizatorios, ideologías filosóficas e intereses de grupos, etnias, pueblos e instituciones públicas. Por lo tanto, las religiones en general y la religión cristiana en particular, no pueden sustraerse del todo de las dinámicas dominantes en los campos económico, político, científico, cultural y demás. No existen «religiones puras» e inmutables, sino que son manifestaciones histórico-culturales de la humanidad y sirven de «vehículo» o mediación para relacionarse con lo sagrado. El problema de fondo no es el hecho de que una cierta religión se «incultura» en un cierto momento de la historia y en ciertos contextos geográficos y culturales, porque

esto es un proceso orgánico y normal. El problema consiste en dos tendencias aparentemente opuestas que tienen casi todas las religiones: petrificarse en un cierto estadio como el «normativo», «ortodoxo» y «único», o identificarse en forma total con un cierto contexto, sin ninguna distancia crítica. La primera tendencia se puede apreciar en prácticamente todas las religiones, sobre todo las monoteístas y de «escritura», porque pretenden «dogmatizar» una cierta manifestación doctrinal (en el caso del catolicismo: helenismo occidental), arrastrando códigos culturales fuera del contexto actual (patriarcalismo; esencialismo; fatalismo; etc.). La segunda tendencia se aprecia, por ejemplo, en las religiones posmodernas (incluyendo al neo-pentecostalismo), porque absorban al contexto socioeconómico a tal extremo hasta coincidir completamente con él.

Respecto a los mecanismos del mercado, ninguna religión es inmune a los mecanismos y dinámicas de este (como tampoco era al esclavismo o la colonialidad, en su respectivo momento). Pero una teología crítica y liberadora advierte de los peligros de una «dogmatización» o «canonización» del Mercado y de una nivelación de ambas lógicas totalmente distintas en una sola «religión del Mercado». En la tradición cristiana, esta cautela se suele llamar la «actitud profética» de la denuncia y la dialéctica escatológica de no identificar ningún sistema (económico, político, social), ninguna cultura, institución (ni la Iglesia) o época de la historia con el proyecto utópico de la misma religión (en el caso del cristianismo: el Reinado de Dios).

6. ¿Y las religiones ancestrales indígenas?

En el caso del contexto andino, el «renacimiento religioso» tiene la cara de una «visibilización» de las religiones ancestrales indígenas. Desde hace veinte años, potenciado por el Quinto Centenario del inicio de la conquista de *Abya Yala* (1992), las manifestaciones religiosas indígenas antes clandestinizadas e invisibilizadas, empiezan a salir del clóset y hacen su entrada en la vida pública e inclusive (en los casos de Bolivia y Ecuador) en los foros del Gobierno. Con este proceso, surge inmediatamente el peligro de su «mercantilización», porque la caja de resonancia no es «neutral», sino ya ocupada por un sistema simbólico dominante. Contrario a la época de las «campañas de extirpación de las idolatrías», esta vez no se trata tanto de hacer deslindes con un catolicismo militante e inquisidor, sino con una «cultura del dinero» y un mercado omnipotente. Y éste, como hemos visto, aparece a veces en ropaje religioso, disfrazado de movimientos evangelizadores e iglesias misioneras agresivas que pretenden imponer la lógica del Mercado mediante nuevas campañas de extirpación de idolatrías.

Bajo el dictado del mercado, muchos/as especialistas religiosos/as indígenas empiezan a emplear una lógica mercantil y entran en el campo de la competencia por sus servicios que brindan. Estos servicios ahora tienen sus «costos», hay «tarifas» para cualquier servicio con determinados objetivos, y se puede apreciar una suerte de «profesionalización» de los cargos tradicionalmente asumidos por medio de elección cósmica.[427] Además, la presión de la cultura dominante conlleva una cierta «dogmatización» o al menos «estandarización» de los rituales y de la cosmovisión y religiosidad que los acompaña y sustenta y que se plasma en manuales y publicaciones etnográficas y religiosas. La tradición oral se convierte paulatinamente en

[427] En el caso boliviano, habrá que mencionar la carrera de «Teología Andina» de la *Universidad del Tawantinsuyu* (UTA) en El Alto, que es básicamente una escuela para los y las especialistas religiosos/as *(yatiris)* aimaras.

escrita, los *yatiris* y *paq'us* en «sacerdotes», el ritual en norma, y el sincretismo religioso en «pureza cultural». Lo que se nota en las religiones monoteístas de procedencia semita, también se viene manifestando en menor o mayor grado en las prácticas religiosas ancestrales: se empieza a hablar de prácticas y conceptos «ortodoxos» (indigenismo; pachamamismo) y se los distingue de otras prácticas y conceptos eclécticos, sincréticos y «contaminados».

Al parecer, la lógica del Mercado no se limita a una cierta tradición civilizatoria –aunque tenga ahí su origen– ni a una cierta identidad religiosa, sino que es acogida también por personas que practican una religiosidad y espiritualidad ancestral indígena. Aún no han surgido mayores incompatibilidades entre las dos lógicas, como es el caso en los campos político y económico, pero ya se nota tensiones alarmantes entre una fracción «pachamámica» (esencialista, pura) y otra «sincrética» (intercultural, mestiza).

18. En sintonía con el pueblo: Reflexiones acerca de la teología hecha en y por el ISEAT

Percibido desde una cierta distancia temporal y geográfica, puedo decir sin vacilaciones que me tocó vivir un tiempo muy interesante y creativo en el ISEAT. Estaba trabajando en el instituto desde principios de 2004 hasta fines de 2012, como cooperante de la Misión Belén de Immensee (MBI), organización católica suiza que envía profesionales a los países del Sur para compartir la vida de la gente local, acompañar el desarrollo institucional de la organización coparte y contribuir, de iguales a iguales, a un intercambio intercultural mutuo. He llegado a Bolivia apenas a los tres meses de Octubre Negro (2003), cuando se notó tanto el dolor inmenso por los/as fallecidos/as y heridos/as de la masacre, como también el alivio y la alegría por el fin de la «dictadura neoliberal» gonista.

El ISEAT ha definido, desde su política institucional, unos ejes transversales que orientan la línea teológica e institucional a lo largo de todos los programas y actividades. Estos ejes son: **ecumenismo** (orientación ecuménica), **interculturalidad** (inserción e inculturación en las culturas del contexto respectivo), **género** (equidad de género y sensibilidad por aspectos de machismo, androcentrismo y sexismo) y **ecología** (desarrollo de una eco-teología y sensibilidad por el cuidado del medio ambiente). Intentaré, en lo que viene, hacer una descripción histórica y fenomenológica de la institución y una valoración en base a estos ejes transversales.

1. Lo «ecuménico»

Como yo no estaba cerca de la vida institucional durante los primeros diez años desde la fundación del Instituto, no puedo recurrir a la propia experiencia, sino a los testimonios de los/las que han sido los/as forjadores/as del ISEAT. Surgido de la tradición liberacionista y popular del Centro de Teología Popular (CTP), muy cercano a la Iglesia Metodista, el ISEAT se planteó desde el inicio la tarea de ofrecer una educación teológica que estuviera a la altura de las exigencias del contexto histórico, social y político. Claro que en un inicio, la formación de pastores/as (sobre todo metodistas y luteranos/as) estaba en primer plano, llenando de esta manera un vacío en el campo de la educación teológica. Pero el ISEAT nunca fue simplemente un «seminario» evangélico con vocación ecuménica, sino una nueva propuesta de reflexión contextualizada e inculturada de la fe del pueblo (por eso la revista que acompaña al ISEAT en su vida institucional, se llama «Fe y Pueblo»).

No conozco otra institución, ni en *Abya Yala* (América Latina) ni en Europa, África o Asia que se declare en todas sus actividades y líneas de trabajo «ecuménica» y que no dependa de una o varias iglesias, sino que mantenga su autonomía, gracias a la estructura institucional de una Asociación Civil que lleva el proyecto. Por cierto que hay muchos institutos «ecuménicos» (ISEDET, UBL, DEI, etc.), pero normalmente no incluyen a representantes de la Iglesia Católica o a miembros de iglesias evangélicas consideradas «anti-ecuménicas» (como las pentecostales). Creo que a los/as fundadores/as del ISEAT ha inspirado la visión de Pentecostés y del Arco Iris de que la diversidad no sea una amenaza a la fe y el compromiso cristiano, sino al revés: una inmensa fuente de enriquecimiento. Creo que esto ha sido una intuición muy creativa y fecunda, sobre todo a la hora de meterse al campo de la interculturalidad y del diálogo interreligioso.

La presencia de docentes y estudiantes católicos/as, en medio de un instituto que por sus antecedentes «olía» más bien a un ambiente evangélico, no sólo ha sido signo de valor y espíritu profético, en medio de un contexto en que el catolicismo a menudo es tildado de «idolátrico», «neopagano» y «pachamámico», sino de un «ecumenismo» amplio y sin perjuicios que anticipaba en algo la convicción de un «macroecumenismo» o diálogo interreligioso. Para mí como filósofo y teólogo católico, el ambiente del ISEAT me ha permitido conocer de cerca las identidades evangélicas, sin renunciar a mi propia tradición y sin «esconder» mi vocación filosófica, considerada en ciertos círculos evangélicos signo de «poca fe» o de soberbia humana. Es más: se me ha contratado sobre todo y en forma explícita por mis investigaciones y publicaciones en el campo de la filosofía andina y de las ciencias de la religión, y no tanto por mi postura teológica o mis capacidades en este campo.

A pesar de la vocación expresamente «ecuménica» y la presencia de docentes y estudiantes de una diversidad impresionante de iglesias –tanto evangélicas como católica–, el ecumenismo no ha sido un tema predominante en la reflexión teológica y el intercambio entre docentes y estudiantes. Para usar la comparación con el campo «cultural» donde muchas veces prevalece el «multiculturalismo» sobre la «interculturalidad», se podría hablar de un «multi-denominacionalismo» más que de un «ecumenismo» o de una verdadera «inter-denominacionalidad» (diálogo inter-denominacional). Me explico: raras veces he presenciado un debate entre docentes de distinta afiliación eclesiástica sobre cuestiones teológicas como el papel de la Biblia, la cristología, soteriología, escatología, antropología, la relación entre Evangelio y cultura, o la inculturación de la fe. Más que un diálogo inter-denominacional y verdaderamente ecuménico, he experimentado una coexistencia más o menos pacífica de personas de identidad cristiana (católica y evangélica) distinta.

Creo que sería desafiante y necesario crear espacios para este tipo de encuentro y debate entre docentes, pero también entre estudiantes. También a nivel de la revista «Fe y Pueblo» y de las publicaciones en general, existen contribuciones mono-denominacionales, pero no un tema –con la excepción de la «Teología Andina»– tratado en forma ecuménica. Sin embargo, hay que mencionar las celebraciones «ecuménicas» como un lugar de convivencia inter-denominacional, aunque no siempre las he sentido como expresión de un ecumenismo consensuado, sino como «rostro oficial» del ISEAT.

2. Lo de «género»

El segundo eje transversal, la cuestión de «género», ha sido presente (si lo veo bien) desde los principios del ISEAT, en forma explícita e implícita. Este tema ha influenciado a diferentes niveles la vida institucional y la reflexión teológica. En primer lugar, la presencia de estudiantes y docentes femeninas ha impregnado un ambiente tradicionalmente masculino con un tinte alternativo que se plasma, inclusive, en la elección de una mujer como rectora de la Institución a fines de 2012. En segundo lugar, se ha hecho común el lenguaje inclusivo entre docentes y estudiantes, como también en las publicaciones y los comunicados oficiales. Aunque para algunos/as parezca un tanto exagerado siempre recurrir a la doble mención del género lingüístico, ha servido y sigue sirviendo de caja de resonancia para un proceso de concientización respecto a la equidad de género. En tercer lugar, se ha planteado la cuestión de género a nivel institucional, fomentando mediante becas los estudios posgrados de mujeres e incentivando ocupar cargos directivos a nivel operativo (Programas) y estratégico (Asociación de Socios/as). En cuarto lugar, se ha puesto sobre la mesa el tema de la equidad de género a nivel de docentes, dando origen a un documento interesante y prometedor, pero

también muy controversial para ciertos sectores de las iglesias y de la planta docente. Y en quinto lugar, se ha empezado un proceso de «depatriarcalización» de la teología, impulsado sobre todo por mujeres teólogas que han tomado la iniciativa de formar un círculo de teología feminista.

Veo grandes avances en esta cuestión, sobre todo a nivel institucional y en los documentos y publicaciones. Sin embargo, sigue habiendo mentalidades «machistas» y «sexistas» camufladas de condescendencia y «favoritismo», a veces combinadas por argumentaciones bíblicas y/o teológicas, sobre todo respecto a cuestiones afines a la equidad de género, como son la «orientación sexual» e «identidades sexuales» no-heterosexuales. En este sentido, el ISEAT es un reflejo de la pluralidad de posturas e ideologías que existen en las distintas iglesias y en la sociedad boliviana en general y no puede sustraerse del todo a un clima «machista» de subestimación de la mujer y de roles patriarcales tradicionales. Me parece que la línea divisoria entre posturas «progresivas» y «tradicionales» respecto a la equidad de género, pasa por todas las iglesias y corrientes teológicas.

Esto me lleva a una observación que no es típico del ISEAT, sino que se reproduce a menudo en otras instituciones y en la opinión pública en general. Se suele identificar la cuestión de género con la reivindicación feminista, es decir como tarea y opción de las mujeres para conquistar espacios en las iglesias, la sociedad y en la teología. Sin subestimar estos esfuerzos y los grandes logros obtenidos en las últimas décadas, gracias a la lucha feminista, la cuestión de la equidad y sensibilidad por el aspecto de género toca tanto a mujeres como varones, heterosexuales como homosexuales. Es una cuestión que trasciende el sexo concreto de la persona, porque se trata de constructos sociales y culturales, legitimados o no por tradiciones religiosas. Por eso me parece pertinente plantear temas como la «masculinidad», la «femineidad», la «intersexualidad», el concepto de *queer*, siempre en combinación con el contexto cultural (indígena y mestizo). Muy poco se ha avanzado en la cuestión de una «nueva masculinidad» (por el miedo de ser etiquetado «maricón») y mucho menos de una «teología de una masculinidad no-patriarcal ni machista».

A nivel teológico y bíblico, urge una deconstrucción crítica-constructiva del androcentrismo aún vigente en las distintas tradiciones teológicas y eclesiales, que va mucho más allá de una «teología feminista», una «teología de la mujer» o una «teología en perspectiva de género». Esta cuestión tiene que ver, a mi parecer, con otro elemento aún muy notorio, a ser el euro- u occidentocentrismo de las categorías teológicas, inclusive en teologías tan auténticamente «latinoamericanas» como la Teología de la Liberación. Y eso, a su vez, tiene que ver con la tarea de una profunda descolonización y depatriarcalización de la teología y de las iglesias. Para dar unos ejemplos: en el debate ético predominan las «virtudes» (*vir*: «varón») y en la metodología las «disciplinas» (para dominar), en el procedimiento el «análisis» («des-composición») y en las «definiciones» («enclaustrar»), una mentalidad de encasillamiento y un esencialismo aristotélico. El ISEAT podría tomar la batuta en este proceso de descolonización, más allá de un eslogan político y una moda pasajera, para profundizar la cuestión de género y la sensibilidad por este eje transversal en forma radical y consecuente. Y esto, repito, es tarea de mujeres y varones.

3. Lo «intercultural»

El adjetivo «andino» en el nombre del Instituto no sólo se refiere al lugar de la sede principal (La Paz – región andina), sino a un programa que implica un compromiso de inserción e inculturación del quehacer teológico en un contexto cultural, político y social concreto. Sin

decirlo expresamente, se trata de una apuesta por una teología contextual, en contraste a una teología supuestamente «universal», lo que no significa, por su parte, una renuncia a la pretensión de «universabilidad». El contexto andino ha impregnado desde el inicio los esfuerzos de elaborar y cultivar una teología en clave andina, con matices y colores propios y en sintonía con las reivindicaciones de los pueblos andinos (aimara y quechua). Por el lugar de la sede principal del ISEAT, la presencia de estudiantes y docentes aimaras siempre ha sido muy significativa. La evolución política de los últimos años ha permitido que el ISEAT asuma un rol protagónico en la reflexión intelectual y académica del proceso sociocultural, desde la perspectiva de lo religioso y su lugar en la lucha por una mayor inclusión de los pueblos indígenas.

Lo «andino» en el nombre del ISEAT ha causado, sin embargo, también ciertos problemas a la hora de ser un instituto que quería operar a nivel nacional. Sobre todo con la constitución de un «núcleo» regional (una subsede) en Santa Cruz de la Sierra, el tema de la vocación e identificación con lo «andino» se volvía cada vez más problemático. El debate refleja en algo un punto neurálgico a nivel político en Bolivia, tanto en tiempos de los gobiernos minoritarios (de presidentes blancoides o mestizos/as) como en la época del actual gobierno indígena. Siempre hubo la tendencia de sobreponer una cierta identidad cultural y/o étnica sobre otras, en desventaja de las culturas y los pueblos no representados (sean éstos mayoritarios o minoritarios) por la línea dominante de gobierno. Aunque el ISEAT surgió en el ámbito andino y se entendía en sus principios como un centro de inserción e inculturación de la fe en las culturas andinas, se expandió a lo largo de los años a otros contextos culturales, sobre todo a las Tierras Bajas del Oriente boliviano y al mundo mestizo.

Pienso que esta evolución no siempre llegó a reflejarse en el quehacer teológico. Tal como a nivel continental, también en el ISEAT había una cierta transformación (a medias) del enfoque «inculturalista» al enfoque «intercultural». Esto repercutió en diferentes proyectos y procesos, tal como el proyecto de investigación «Teología Andina», la revista «Diálogos A» (donde la A representa tanto a lo «andino» como a lo «amazónico»), el nuevo enfoque en la espiritualidades de las Tierras Bajas (publicación de Enrique Jordá) y en el empuje de revalorar el «Núcleo Oriente» como otro contexto y lugar teológico, aparte del andino. Mientras que el enfoque «inculturalista» presupone un núcleo «duro» de la fe y de la teología *(depositum fidei)*, el enfoque «intercultural» parte de la convicción de que este «núcleo», o sea: la Buena Nueva, siempre ya está impregnado de códigos y contextos culturales. Por lo tanto, no se trata simplemente de «inculturar» un contenido supra-cultural en un cierto contexto sociocultural e histórico –como se envuelve un mismo regalo en papel muy diferente–, sino que hay que ir más allá de este punto de partida. También el mensaje del Evangelio y la teología respectiva se hallan en contextos culturales y civilizatorios muy particulares que incluyen rasgos del patriarcalismo y de una sociedad feudal. Una «inculturación» ingenua incurre en perpetuar modelos (neo-) coloniales y androcéntricos.

El peligro de esta inculturación *light* se manifiesta en los esfuerzos de «andinizar» el culto, la liturgia, la vestimenta, el himnario, el idioma usado y los símbolos, sin cambiar la matriz teológica conceptual de fondo. Es por ello por lo que la inculturación quedaría en lo «cosmético» y superficial. Un enfoque «intercultural», por contraste, pone sobre el tapete los presupuestos teológicos y filosóficos y entabla un diálogo (o polílogo) entre diferentes paradigmas civilizacionales, con el fin de interpelarse mutuamente. Entre los dos extremos de un «andinismo» fundamentalista y un fundamentalismo «evangélico», la interculturalidad busca, mediante una hermenéutica diatópica, una deconstrucción crítica y creativa de los *theologoumena* principales. No renuncia a la pretensión de «universabilidad», pero interpreta

ésta como la meta final de un proceso dialógico muy intenso y difícil, y no como un punto de partida *a priori* y axiomático («dogma»).

Creo que el ISEAT ha avanzado sustancialmente en esta dirección, aunque a nivel de las aulas se suele aún «inculcar» contenidos en clave monocultural, sin el esfuerzo de «construir» y elaborarlos interculturalmente. La interculturalidad es un gran desafío, si no quiere quedarse en simple moda o eslogan. En la teología, es una herramienta o un enfoque que no expone sólo al mensaje bíblico a un escrutinio crítico (en clave cultural, de género, de poder, etc.), sino a uno/a mismo/a. En el diálogo intercultural serio, nadie queda el mismo o la misma; no es un principio conservador, uno/a sale transformado/a de esta empresa. Creo que también es el caso de una institución como el ISEAT: se ha transformado, gracias a la aplicación del enfoque intercultural, a lo largo de los años. Sólo hay que advertir de una falacia: «interculturarse» no significa simplemente «andinizarse».

4. Lo «ecológico»

Finalmente, el eje transversal de lo «ecológico» es ciertamente el más reciente y novedoso de entre los cuatro ejes. En forma general, en los países del Sur había por mucho tiempo una cierta «resistencia anticolonial» al discurso «verde» del Norte. Esta resistencia se entiende como reflejo anticolonial, pero por otro lado también encarna una mentalidad «neocolonial» de considerarse «víctima» de las maniobras del Norte. El ISEAT ha visto el reto de la ecología como un tema teológico, tal vez antes de considerarlo como un tema político y social. A partir del presente siglo, la cuestión ecológica ha incursionado fuertemente en el plano teológico, sobre todo como crítica al modelo ideológico que sustenta el dominio del ser humano sobre la Naturaleza (en términos teológicos: «Creación»). Este enfoque halla su aliado en las culturas ancestrales que son más «biocéntricas» y «cosmocéntricas» que antropocéntricas y que contribuyen, a la hora de la elaboración de una eco-teología, con elementos muy importantes que a veces están en sintonía sorprendente con conceptos bíblicos.

En los últimos años, el ISEAT ha fomentado la reflexión teológica y socio-religiosa acerca de la problemática ecológica (cambio climático, deshechos, extractivismo minero, TIPNIS, etc.), mediante publicaciones, enseñanza y módulos didácticos. Esto ha conllevado una cierta toma de conciencia entre estudiantes, docentes y personal, como también en un público más amplio. Tal como en el caso de «género», sin embargo, hay que preguntarse en qué medida y con qué radicalidad se implementa el enfoque ecológico a todos los niveles de la Institución. Aparte de la reflexión teológica y de la crítica intercultural de modelos depredadores en lo económico y político (extractivismo, políticas energéticas, etc.), podemos determinar varios campos de acción institucional: uso y reúso de recursos, producción y reciclaje de deshechos, ahorro de energía, costumbres culinarias, uso de plásticos, etc. Para que la postura del ISEAT en lo teológico sea coherente en todos sus campos de acción, debe de haber una política «interna» respecto a lo ecuménico, lo de género, lo intercultural y lo ecológico.

Un gran reto consiste en articular estos cuatro ejes temáticos. Esto significa un esfuerzo intelectual y analítico, pero también un proceso de convencimiento de las personas involucradas. Puede ser que una docente sea muy consciente y sensible a la cuestión de género, pero que no siente una vocación ecuménica, o es posible que un estudiante se interesa mucho por la contextualización andina de la teología, pero que sigue practicando en las relaciones humanas su «machismo». Es posible que una persona del cuerpo administrativo sea muy consciente al tema ecológico, pero que mantenga una postura etnocéntrica en cuestiones

de identidad, y puede que una socia de la institución se manifieste muy «ecuménica», pero que sigue echando la basura donde le da el gusto. Este tipo de incoherencias –aparte de las tareas mencionadas aún pendientes– debilitan mucho el impacto del ISEAT en la sociedad civil y en las iglesias, y habrá que hacer un trabajo de concientización a este nivel.

19. Teología en clave andina: El ISEAT y la evolución de la Teología Andina

La letra A («Andino») en las siglas ISEAT no sólo ha causado muchos debates y polémicas (junto a la letra E: «Ecuménico») a lo largo de los últimos veinte años, sino que también resume un programa, una línea de trabajo, un compromiso y quizás una actitud profética. Lo «andino» indica la referencia contextual y sitúa al Instituto en un cierto espacio geográfico, cultural y social. Me parece importante subrayar que el ISEAT se define desde un inicio como una casa de estudios que se compromete con la contextualidad del quehacer teológico y que no quiere «hacer teología» de manera totalmente descontextualizada, como si la teología fuera una idea platónica más allá de la realidad sociopolítica, económica y cultural.

1. El debate sobre lo «andino»

La creación del ISEAT en 1994 en La Paz, sobre los cimientos del Centro de Teología Popular (CTP), recogió en su acto fundante algo de este contexto, tanto geográfico-cultural como histórico-temporal. Aunque fue fundado con una proyección nacional, los y las fundadores/as optaron por el cualitativo «andino», tal vez como un *pars pro toto* de lo que caracteriza a Bolivia, sin darse suficientemente cuenta de lo que implica esto para otras partes del país, sobre todo la parte oriental de las Tierras Bajas. Algo que se repite, en el plano político, con el ascenso de un aimara a la presidencia de la República y posterior Estado Plurinacional: lo «andino» (en el caso político inclusive lo «aimara») se considera referente de todo el país, aunque de manera implícita. No digo que esto fue la intención de los/as pioneros/as del ISEAT, pero su historia posterior y los debates sobre la pertinencia de lo «andino» en la autocomprensión del proyecto educativo, eran una muestra de lo complicado del tejido cultural y pluri-étnico de un país plurinacional como Bolivia.

Sin embargo, había y sigue habiendo también cierta ventaja y hasta aciertos en apostar por lo «andino» en este proyecto educativo, porque la renuncia implícita de considerar el ISEAT como «boliviano» (ISEBT) era al mismo tiempo una crítica a las fronteras políticas arbitrarias entre las regiones «andinas», especialmente las limítrofes de Perú, Chile y Argentina. Aunque toda la legislación y las cuestiones jurídicas eran confinadas a los límites del estado boliviano y sus órganos, la proyección educativa y cultural pretendía desde un inicio trascender fronteras arbitrariamente establecidas y heredadas desde la Colonia. Lo «andino» no se limita a ningún estado u otra entidad política, sino que se caracteriza justamente por su transnacionalidad, o mejor dicho: su transestatalidad. En este sentido –y la situación política actual en Bolivia, Perú y Chile es muestra de ello– Puno, Cusco (Perú), Jujuy (Argentina) y Arica (Chile) se hallan mucho más «cercanos» de La Paz que por ejemplo Santa Cruz de la Sierra, lo que también se puede decir de Puno o Cusco respecto a Lima, de Jujuy respecto a Buenos Aires o de Arica respecto a Santiago. No son las fronteras políticas que definen la contextualidad cultural y civilizacional, aunque en otro plano tienen mucha importancia (por ejemplo respecto a lo que es la «coyuntura nacional»).

Lo «andino» en el proyecto educativo del ISEAT apunta, por tanto, a una proyección transfronteriza, lo que complica, por otra parte, la inclusión de la parte oriental, en especial de Santa Cruz de la Sierra. Cuando se establece un «Núcleo Oriente», surge la cuestión y el reclamo si el ISEAT puede navegar en Tierras Bajas bajo la bandera de lo «andino», o si tendría que cambiar su sigla A en B («boliviano»). Aunque Santa Cruz de la Sierra (como

Lima y en parte Buenos Aires) se ha vuelto «andina», debido a los grandes flujos migratorios desde las regiones andinas en los últimos cincuenta años, no es razón suficiente como para mantener lo «andino» como característica principal del contexto cultural-étnico. Se entiende perfectamente que el Oriente boliviano (o la costa peruana o los/as rioplatenses) no quieren ser caracterizado como «andino», y por ello es muy comprensible el debate sobre la pertinencia de la letra A en «ISEAT», si quiere ser un proyecto educativo a nivel nacional (o «plurinacional», como se diría en la actualidad). Creo que este debate continuaba a lo largo de los veinte años, reflejando a grandes rasgos lo que ocurría en el plano político.

El ISEAT nació dos años después del año simbólico de 1992, fecha del Quinto Centenario de lo que fue el inicio de la Conquista, del genocidio, de la evangelización, de la colonización, del etnocidio o del mestizaje latino, según la perspectiva. Aunque este evento no ha tenido un impacto directo en la fundación del ISEAT, el despertar de los pueblos indígenas, la visibilización de sus culturas y religiones y la urgencia de una inculturación de la fe cristiana en clave indígena han contribuido seguramente mucho en el diseño del ISEAT como un instituto con proyección sociopolítica y con mayor injerencia en el mundo indígena. Lo «andino» ha sido tema de amplios debates al interior de la institución que se cristalizaron –como un alto en las controversias- en un documento elaborado por las y los docentes: *Lo andino: una realidad que nos interpela. Cuadernos de Reflexión* (Equipo del ISEAT 2006; 2009).[428] En este documento se (re-)afirma que "el ISEAT usa a propósito el término 'andino' en su denominación institucional, al lado de otro adjetivo igualmente definitorio: 'ecuménico'" (116). En esta misma publicación, el instituto define lo "andino" como "una posición entre idealista y de rechazo" (121) que refleja también la postura de la casa de estudios respecto a la relación con las tradiciones religiosas indígenas per-coloniales: ni idealizar un pasado ancestral precolonial, ni distanciarse de las raíces religiosas indígenas y de la propia cosmovisión.

Y esta postura forma el marco para los esfuerzos de elaborar una Teología Andina, es decir: fomentar una reflexión teológica cristiana en clave andina y con proyección ecuménica. Pero en este afán, el ISEAT no ha sido pionero ni la fuerza más decisiva, por lo menos en un inicio.

2. Teología y Pastoral Andina Perú-Bolivia

Ya en 1990, cuatro años antes de la fundación del ISEAT, tuvo lugar en Yunguyo (Perú) el primer Encuentro de "Teología y Pastoral Andina Perú-Bolivia". Entre las instituciones convocantes estaba desde el inicio el CTP (Centro de Teología Popular; La Paz), antecesora del ISEAT, junto al IDECA (Instituto de Estudios Aymaras; Puno) y posteriormente el IPA (Instituto de Pastoral Andina; Sicuani) y el Secretariado de Culturas de la Comisión Episcopal Boliviana (La Paz). El primer Encuentro llevaba en el título "Hacia una Teología Andina" un programa que se iba a desarrollar a lo largo de los 24 años y 25 Encuentros. Desde la fundación, el ISEAT tomaba parte en la coordinación y organización de los Encuentros, sobre todo cuando le tocó a Bolivia como lugar de la realización de estos. Hoy, de las cuatro instituciones sólo han quedado dos, el IDECA y el ISEAT, pero éstas siguen con estos Encuentros transfronterizos y dan testimonio de un esfuerzo ejemplar en la inculturación de la fe cristiana en el contexto andino.

---

[428] También como *Cuaderno de Reflexión* (Estermann et al. 2006).

Ya en el primer Encuentro, se definieron algunos elementos constitutivos para una reflexión teológica andina que iban a caracterizar la modalidad y el estilo de todos los Encuentros: la lógica ritual, la tradición oral, el aporte de los/as profesionales, la participación de todos/as de manera libre y profunda. No se trata de encuentros y debates académicos, sino de una reflexión a la práctica ritual, social, pastoral y cultural de las comunidades cristiano-andinas. La metodología sigue, por tanto, lo que la Teología de la Liberación "clásica" señalaba como el carácter "secundario" de la teología frente a la praxis de la fe, sólo que en el caso de los Encuentros de "Teología y Pastoral Andina", esta praxis no es en primer lugar la vivencia de personas marginadas económica y socialmente, sino de comunidades marginadas por la discriminación étnica, religiosa y cultural.

La lógica ritual sirve de fondo para la reflexión y sistematización teológicas. En los Andes, la religiosidad y espiritualidad se expresan de manera más nítida y contundente en la ritualidad que es como el tejido "lógico" del hablar de lo divino (teología). Esta ritualidad se complementa con la tradición oral, una riqueza de historias, mitos y relatos que concentran la memoria larga de los pueblos andinos. Por eso, los Encuentros han producido pocos textos, y la manera de encontrarse se da a través de una vivencia ritual, celebrativa y simbólica, la narración de vivencias, mitos y leyendas, y de un proceso de sistematización que involucra a las y los teólogos/as profesionales.

Estos Encuentros se insertan en otro movimiento –esta vez a nivel continental- de elaborar teologías indígenas y afroamericanas. El primer encuentro latinoamericano de *Teología India* (así suele llamarse una teología en clave indígena en *Abya Yala*) tuvo lugar en el mismo año que el primer Encuentro de Teología y Pastoral Perú-Bolivia, en 1990 en México. Hasta la fecha, se llevaron a cabo siete encuentros continentales de la Teología India: México D.F. 1990; Colón (Panamá) 1993; Cochabamba (Bolivia) 1997; Asunción (Paraguay) 2002; Manaos (Brasil) 2006; San José de Berlín (El Salvador) 2009 y Pujili (Ecuador) 2013. A lo largo de los últimos 25 años, ha habido una interacción muy rica y productiva entre los encuentros continentales y los encuentros binacionales andinos. En todos estos encuentros, el ISEAT y parte de las y los docentes han sido protagonistas y multiplicadores/as. Entre las personas con mayor incidencia, hay que mencionar a Vicenta Mamani, Víctor Bascopé, Víctor Huacani, María Chávez, Abraham Colque, Sofía Chipana, Carlos Intipampa, Humberto Ramos, Enrique Jordá, Calixto Quispe y Juan Jacobo Tancara.

3. Proyecto de investigación y publicación

La idea de una sistematización de las experiencias acumuladas con la pastoral indígena y la reflexión teológica, por parte de distintas organizaciones y movimientos (Centro Proaño en Ecuador; IPA, Centro Bartolomé de las Casas, IDECA en Perú; IECTA en Chile; CTP, ISEAT y Secretariado de Culturas de la CEB en Bolivia) surgió con la implementación en el ISEAT de una Unidad de Investigación, a partir de 2005. A lo largo de un año y medio, se procedió, bajo la coordinación de mi persona, a diseñar el proyecto, establecer los contactos con teólogos/as, filósofos/as, antropólogos/as y otros/as cientistas sociales, a fin de tener un panorama bastante amplio de lo que se viene elaborando en el mundo andino en materia de teologías contextuales. Desde un inicio, se establecieron ciertos criterios o principios:

- La investigación por realizar se inserta en lo que es la teología indígena cristiana (católica y evangélica), sin incluir los aportes de una teología indígena no-cristiana (teología india india).

- Se entiende a la Teología Andina como una vertiente de la Teología de la Liberación, con tal de que el enfoque liberacionista sea central.
- Se entiende a la Teología Andina como un proyecto ecuménico que refleje la participación de estudiosos/as de ocho diferentes iglesias y de personas que no están ligadas a ninguna iglesia en particular.
- Metodológicamente, se da espacio a diferentes formas de contribuciones, desde testimonios, poemas, narrativas hasta ensayos.
- Según la metodología de la Teología de la Liberación, se procede en tres pasos: Análisis del contexto y de los antecedentes («ver»); desarrollo de temas específicos («juzgar»): consecuencias para la acción pastoral («actuar»).
- También se procuró tener un equilibrio entre mujeres y varones respecto a las y los colaboradores/as de la investigación (aunque no se logró este propósito).

Con este proyecto de investigación, el ISEAT se atrevía a dejar supuestas seguridades doctrinales, conceptuales y metodológicas y empezar un recorrido por terreno desconocido. No se trata de una simple «inculturación» de una teología ya existente o de una transculturación de un contenido dogmáticamente definido, sino de un ejercicio intercultural muy exigente. Un primer problema se plantea en la determinación de las fuentes de la Teología Andina. Como es conocido, no solamente las culturas andinas en general, sino también la religiosidad y espiritualidad andinas son ágrafas u orales y no se sustentan por textos «sagrados». Inclusive los Encuentros de Teología Andina Perú-Bolivia no produjeron el suficiente material bibliográfico como para sistematizarlo en un compendio. La oralidad en clave quechua y aimara conlleva su propia lógica, por la sintaxis y el contenido lexical. Por lo tanto, en un segundo momento, se plantea el problema de la conceptualización de lo «inconcebible», tarea bastante conocida en el mundo teológico, pero poco ejercido en temas interculturales. Cómo hablar de concepciones teológicas abstractas como redención, gracia, revelación, escatología, justificación, verdad y pecado, si en las culturas autóctonas no existen «equivalentes homeomórficos»?

La deconstrucción intercultural que implica este esfuerzo tiene que enfrentar, además, la asimetría existente entre una teología considerada «ortodoxa» o dominante de un centro, sea ésta de vertiente católica o evangélica, y teologías «contextuales» de las periferias. En prácticamente todos los seminarios, institutos, facultades y universidades del mundo, se viene enseñando una teología descontextualizada considerada «universal», con un poder definitorio y conceptual que equivale en lo económico a las grandes empresas transnacionales. El reto de la elaboración de una Teología Andina es, al mismo tiempo, el esfuerzo de liberarse de esta dominación simbólica por una normatividad teológica heredada de generación en generación. Me parece una gran audacia que el ISEAT haya apostado por este camino de la contextualización en el sentido de la «andinización» de su quehacer teológico. Creo que la autonomía respecto a una cierta iglesia o una alianza de iglesias ha sido y sigue siendo una gran ventaja a la hora de atreverse a pensar «en dialecto» e intentar de recorrer caminos antes nunca recorridos.

Los resultados de la investigación fueron publicados en dos tomos, hasta la actualidad una obra de referencia para una teología encarnada en clave andina (Estermann 2006; 2009). Por supuesto que debe haber nuevos intentos y esfuerzos, pero la publicación sirve para las y los estudiantes como brújula para hacer sus propios pasos hacia una teología verdaderamente andina y llevar a cabo lo que se suele llamar la «liberación de la teología». Finalmente hay que mencionar la publicación de mi autoría sobre la Teología Andina: *Cruz y Coca: Hacia la Descolonización de la Religión y la Teología* (2013).

4. Una espiritualidad andina

Desde los primeros tiempos, la creación, promoción y realización de una espiritualidad «encarnada» en clave andina, ha sido una preocupación del ISEAT. Tanto en la vida institucional como en las actividades educativas, siempre han estado presentes la ritualidad, el simbolismo y las tradiciones orales andinas. A lo largo del año, no solamente se celebra las grandes fiestas «cristianas» (Navidad, Pascua, Pentecostés), sino también las fiestas andinas como la *Anata* (Carnaval), la *Wilka Kuti* (Año Nuevo; solsticio de invierno), el inicio del año agrícola (agosto). Lo que parece un paralelismo religioso, resulta más bien una «doble fidelidad»: al Evangelio y a las culturas ancestrales andinas. Claro que en un contexto marcadamente ecuménico, estos esfuerzos de «rediseñar» una espiritualidad cristiana andina no pueden darse sin conflictos, debates, contradicciones, distanciamiento, oposición y resistencia. Pero la experiencia demuestra que se trata de un proceso sumamente creativo que involucra a personas con sus historias de vida, sus credos, sus lealtades religiosas, sus sensibilidades y espiritualidades.

En este sentido, el ISEAT ha sido y sigue siendo una suerte de laboratorio para buscar un nuevo lenguaje y una ritualidad más allá de los caudales doctrinales de las iglesias, lo que repercute, sin duda, en la reflexión teológica. Si lo divino es *chakana* más que persona, si Jesús es *achachila* o Tunupa más que profeta judío, si el Espíritu es la sacralidad de la vida en todas sus formas, no sólo cambia la práctica devocional y celebrativa, sino los parámetros teológicos. Por su autonomía, el ISEAT ha mantenido la libertad de ejercer su propia espiritualidad y de crear su propia teología, sin ser «notificado» por un Magisterio o comisión fiscalizadora de una que otra iglesia. Esto no quiere decir que «todo es posible», a la manera de la moda posmoderna. La fidelidad al Evangelio, a Jesucristo y su mensaje del Reino, pesa igual que la fidelidad a las culturas andinas, sus prácticas y cosmovisiones, porque las dos son manifestaciones del mismo Dios, madre y padre, hermano y hermana. En este sentido, se continúa uno de los axiomas de la Teología de la Liberación: hacer teología con un oído en el texto sagrado de la tradición bíblica y otro oído en las prácticas de fe del pueblo que –en el caso del ISEAT– son altamente «andinizadas».

Las *waxt'as* o *ch'allas*, lideradas y conducidas con mucha delicadeza y empatía «ecuménica» por Calixto Quispe, son una muestra no solamente del sincretismo religioso andino actual, sino un proyecto de fe y una propuesta de salir del armazón «occidental» de la gran mayoría de las iglesias y sus prácticas litúrgicas y reflexiones teológicas. Para muchas personas, este tipo de celebraciones ha sido un acto de liberación y una salida personal del dilema de escoger entre lo «cristiano» y lo «andino». Junto a la dimensión de «género», se deconstruye, de este modo, una espiritualidad y religiosidad patriarcal, doctrinal, dicotómica y militante.

5. Teología en clave ecológica

Aunque el tema de la «ecología» no estuvo presente en la Institución desde el principio, fue adquiriendo a partir del presente siglo un rol cada vez más importante. Fue introducido como uno de los ejes transversales (junto a lo ecuménico, lo de género y lo andino), para que sea «levadura» que permee todo el quehacer del ISEAT, sea a nivel institucional o a nivel educativo. La toma de conciencia por todo el personal respecto a la contaminación ambiental, el despilfarro de energía y deshechos no reciclables, del uso de recursos como papel o tóner,

del cambio climático ha sido y es un desafío permanente. Los primeros esfuerzos fueron iniciativas de estudiantes, sobre todo en la forma de tesis presentadas a la UBL con un planteamiento ecológico, en los primeros años del nuevo siglo. El ISEAT se comprometió por primera vez en forma explícita e institucional con el tema ecológico en La Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, del 19 a 22 de abril de 2010, en Tiquipaya-Cochabamba, con diferentes talleres y paneles con el tema «Religión, espiritualidad y cambio climático». La temática fue recogida en un número especial de «Fe y Pueblo» dedicado a esta problemática: «Clamor de la Madre Tierra. Religión, espiritualidad y cambio climático». *Fe y Pueblo*. Segunda época No 16 (2010).

A lo largo de los últimos años, el tema ecológico se ha convertido en cada vez más importante, conquistando un lugar irrenunciable en el quehacer teológico del ISEAT, muchas veces en estrecha vinculación con el tema de lo «andino» y de la Teología Andina. A partir de 2011, Dietmar Müßig, un cooperante teólogo alemán, asumió la tarea de fomentar y promover este tema en forma sistemática. En 2011 aparece el Cuaderno de Reflexión «Ecoteología», elaborado por un equipo multidisciplinario del Consejo Académico y publicado en base a un consenso de este gremio, convirtiéndose en texto normativo para la Institución (Müßig 2011). Otros dos números de *Fe y Pueblo* estuvieron destinados al tema ecológico: el No 19 sobre «Teología Andina y Ecología. Sabidurías ancestrales en diálogo con el cristianismo» (2011) y el número especial No 20 sobre la polémica acerca del TIPNIS, bajo el título «TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure). Entre desarrollo y conservación» (2012). Finalmente, hay que mencionar la monografía de Dietmar Müßig «Hacia un cristianismo ecológico. Fuentes espirituales para el cuidado de la Creación» (2012).

6. Desafíos

Las teologías indígenas, en general, y la Teología Andina, en particular, revelaron de manera nítida y contestataria el carácter predominantemente monocultural (occidental) de la teología hecha y enseñada en la gran mayoría de las casas de estudios teológicos a nivel planetario. En este respecto, no existe gran diferencia entre los seminarios católicos y evangélicos, entre las facultades de teología en el Norte y en el Sur, entre las teologías dominantes en Europa y aquellas en América Latina. Todas ellas beben principalmente de dos pozos: de las aguas de la tradición bíblica semita, y de la filosofía helénica occidental. La fuerte presión de la «circuncisión helénica» de las iglesias y teologías europeas sobre las iglesias y teologías de los contextos no-occidentales conllevaron una fuerte carga «colonial» y «neocolonial», asumida muchas veces de manera inconsciente por obispos, pastores/as, catequistas, profesores/as y otros/as agentes de pastoral. La Teología de la Liberación «clásica» hizo un primer alto a este coloniaje teológico y una fuerte crítica a una teología académica deductiva y descontextualizada. Pero en su marco conceptual y paradigmático, todavía reproducía muchos de los *theologoumena* y una racionalidad enraizados en la civilización occidental, en especial en los parámetros de la filosofía helenística y escolástica de Occidente, o, en el caso de las teologías evangélicas, de una teología liberal y neoliberal estadounidense.

Lo que urge en la actualidad es una profunda descolonización de la teología –y no solamente de la religión o de la pastoral– que implica también la depatriarcalización de la misma. El paradigma de la «inculturación» de los años 1980 y 1990 ya no es suficiente, porque se limitaba a una adaptación más o menos folclórica de la liturgia y pastoral, sin tocar los moldes de las concepciones teológicas. Además, refleja en principio la dicotomía aristotélica (es decir: occidental) de una esencia inmudable y un entorno mudable, o sea

exculturable y reinculturable. Pero esta concepción no es en absoluto universal ni puede ser aplicada interculturalmente a contextos que no funcionan en base a dualismos y dicotomías.

El ISEAT podría ganar protagonismo en este afán de «deshelenización» de la teología y contribuir a una profunda descolonización del campo religioso y de la educación teológica, sobre todo en un contexto que favorece este tipo de deconstrucción en clave intercultural. Por otro lado, no habrá que desarticular a la Teología Andina de la principal preocupación de la Teología de la Liberación, que es la opción por las y los menos favorecidos/as, las y los excluidos/as y marginados/as. En un contexto de globalización económica, cibernética y mediática, se requiere de nuevos intentos de pensar la «opresión» y «liberación», tomando en cuenta los temas de género, ecología y etnicidad, y superando el carácter aun fuertemente androcéntrico, monocultural y academicista de las teologías divulgadas y elaboradas a lo largo de *Abya Yala*.

Bibliografía

Equipo del ISEAT. 2006. «Lo andino, una realidad que nos interpela». En *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, editado por Josef Estermann, Vol. I: 115-36. La Paz, Bolivia: ISEAT.

--------. 2009. «Lo andino, una realidad que nos interpela». En *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, editado por Josef Estermann, 2.ª ed., Vol. I: 115-36. La Paz: ISEAT.

Estermann, Josef (ed.). 2006. *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Vol. I. de 2 vols. La Paz, Bolivia: ISEAT.

-------- (ed.). 2009. *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2.ª ed. Vol. I. de 2 vols. La Paz: ISEAT.

--------- 2013. *Cruz y coca: hacia la descolonización de la religión y la teología*. La Paz, Bolivia: ISEAT & Armonía.

Estermann, Josef, Freddy Luis Maidana Rodríguez, Virginia Quezada, Abraham Colque Jiménez, y Juan Jacobo Tancara Chambre. 2006. *Lo andino: una realidad que nos interpela. Cuadernos de Reflexión*. La Paz, Bolivia: ISEAT.

ISEAT. 2010. «Clamor de la Madre Tierra. Religión, espiritualidad y cambio climático». *Fe y Pueblo* Segunda Época (16).

-------- 2011. «Teología Andina y Ecología: Sabidurías ancestrales en diálogo con el cristianismo». *Fe y Pueblo* Segunda Época (19).

-------- 2012. «TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure): entre desarrollo y conservación. Edición Especial». *Fe y Pueblo* Segunda Época (20).

Müßig, Dietmar. 2011. *Ecoteología. Espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra. Cuadernos de Reflexión*. La Paz, Bolivia: ISEAT.

-------- 2012. *Hacia un cristianismo ecológico: Fuentes espirituales para el cuidado de la Creación*. La Paz, Bolivia: ISEAT.

20. *Apu Taytayku/Achachila Tataku:* Implicaciones Teológicas del Pensamiento Andino

1. Introducción

Los numerosos ensayos sobre la religiosidad (o religión) andina[429] hablan prácticamente sin excepción del carácter predominantemente **sincrético** del pensamiento teológico y de la praxis ritual de los pueblos del trapecio andino. Aunque este sincretismo para muchos puede ser un signo de impureza y heterodoxia, es ante todo un hecho histórico, y tiene que ver con una historia sumamente compleja de imposición, interpenetración, extirpación y resistencia. La religiosidad y la religión son fenómenos culturales, y como tal, están sujetas al proceso orgánico de los diferentes grupos étnicos y sociales.

Cabe recordar que también la religión cristiana, hasta la más pura ortodoxia católica y evangélica, es un producto eminentemente sincrético, fruto del matrimonio entre el *ruah* hebreo y el *logos* griego.[430]

Hablando del sincretismo religioso andino, se trata de algo nuevo, de una verdadera síntesis, y no simplemente de una yuxtaposición de dos concepciones incompatibles. La religiosidad (o religión) andina[431] es un «mestizaje religioso» de tal manera que no persisten ni la tesis de una religión andina no-cristiana (tal como lo era la antigua «religión incaica»), ni la antítesis de una religión cristiana pura (si existiera tal cosa). Los elementos andinos son cristianizados, y los elementos cristianos son andinizados. Lo cristiano ha penetrado hasta en los mismos ritos andinos, y la misma liturgia católica (y la liturgia protestante en menor medida) es teñida de colores y olores andinos. La religiosidad (o religión) andina no se puede describir como un fenómeno dado y bien definido; es más bien un «tipo ideal» (Max Weber) que se manifiesta de una manera u otra, en forma más o menos completa, en las comunidades campesinas apartadas

[429] Entre otros podemos mencionar:
Aguiló 1981; Bastien 1987; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jordá 1981; Marzal 1971; Marzal 1977; Marzal 1983; Marzal 1985; Melià 1992; Moranda 1982; Ochoa 1976; van den Berg 1985; van den Berg 1989.

[430] Este sincretismo ya se puede apreciar en el mismo Nuevo Testamento, sobre todo en el Evangelio de San Juan y en las cartas de San Pablo. La situación intelectual de Palestina y la actividad misionera de los primeros cristianos favoreció fuertemente la sincretización de la fe cristiana. Por primera vez se la conceptualizó en los grandes concilios ecuménicos. Hasta se puede sostener que el cristianismo se separó del judaísmo por su potencial de aculturación y sincretización.

[431] Es preciso diferenciar entre «religiosidad (o «religión») andina» y «religiosidad popular». Mientras la religiosidad (o religión) andina sigue existiendo bajo las concepciones más importantes del pensamiento andino, la religiosidad popular es el producto de un alejamiento paulatino de tales concepciones, debido a la migración y la influencia desde afuera. La teología de la liberación tiene como sujeto principal al «pueblo» sin distinción étnica (véase Estermann 1994b), es decir: como parte de la experiencia de la religiosidad popular. Por las mismas razones, los resultados de las encuestas sobre la religiosidad popular en el Perú (véase Gonzáles 1987) no tienen validez sin más para la religiosidad (o religión) andina.
En la primera edición de este trabajo (1995), prefería todavía hablar de «religiosidad andina» y no de «religión andina», argumentando de que esta terminología correspondiera al término «pensamiento andino». Más tarde (1998), llegué a defender la existencia de una «filosofía andina» y consideraría la terminología de «pensamiento andino» como algo peyorativo y deficiente. De tal modo que también el término «religiosidad andina» –como opuesto al término técnico de «religión»– ya no me parece adecuado. Introduce desde el inicio una dicotomía entre «religiones» (en el sentido de las «religiones universales») y «religiosidades» (como expresiones más locales). Tal dicotomía no se puede sustentar científicamente.

y los barrios populares de las grandes ciudades de la región andina (tanto quechua como aimara).

Hay muchísimos trabajos que describen fenomenológicamente los rasgos «mestizos» o sincréticos de la religiosidad (o religión) andina, sus creencias y rituales, la organización social y la ética implícita.[432] El propósito de este trabajo es otro.

La explicación religiosa de la vida y del mundo corresponde a ciertas necesidades sentidas y problemas existenciales; pero su marco general de interpretación semántica es un conjunto de valores, concepciones y relaciones que los alemanes suelen llamar *Weltanschauung*, término que podemos traducir –aunque deficientemente– como **«cosmovisión»**. Cada tal «cosmovisión» es un paradigma prefilosófico, determinado por una serie de factores culturales, socioeconómicos y hasta climatológicos. Ninguna interpretación religiosa es completamente neutral respecto a las cosmovisiones vigentes respectivas; aunque la inculturación es una exigencia evangélica, también es simplemente un hecho cultural. Las religiones siempre ya son inculturadas; la teología clásica pretendió ex-culturarlas para llegar a definir su núcleo conceptual atemporal y universal de una vez para todas. Pero ninguna religión es una entidad supra-cultural y a-histórica. Es muy discutible la tesis protestante de la inmunidad cultural de la fe.[433]

El horizonte conceptual de la religión cristiana en sus orígenes era la «cosmovisión» semítica, es decir: el pensamiento oriental. Sin embargo, la teologización de esta religión se plasmó predominantemente dentro de la «cosmovisión» griega, con el resultado de una occidentalización o helenización muy acentuada. El dogma cristiano lleva las huellas de la filosofía griega, y hasta hoy día resulta difícil exculturar, o mejor dicho: deshelenizar la teología cristiana.[434]

En el caso de los pueblos indígenas del continente americano de *Abya Yala*, el paradigma occidental-helénico de la religión cristiana se enfrentaba desde los comienzos de la evangelización a varios paradigmas de cosmovisión propia y a una religión autóctona. A pesar de que la religión cristiana (la «cruz») se impuso por el poder político y militar (la «espada»), y empezó a reemplazar paulatinamente las religiones autóctonas, no ocurrió lo mismo con los respectivos paradigmas conceptuales o *Weltanschauungen*. La religiosidad (o religión) andina (para limitarnos a este paradigma concreto) es mucho más andina que helénica. Aunque el lenguaje teológico oficial expresa las concepciones griegas de «esencia», «naturaleza», «persona», «sustancia», «cuerpo y alma» etc., el *runa/jaqi* las entiende a su manera dentro del horizonte de sus propias categorías. Puede hablar de la «Trinidad», pero la entiende de otra manera que el catecismo o teólogos europeos como Rahner o Schillebeeckx.[435]

---

432 Cf. nota 429.

433 Ciertamente ha sido un avance en la teología protestante el intento de diferenciar entre «religión» y «fe» (Karl Barth) para contrarrestar los efectos devastadores de la crítica de la religión. Sin embargo, resulta insuficiente e inadecuado tal separación, porque la fe como «núcleo intangible» de la religión (que es su «entorno cultural») no se encuentra como idea platónica fuera de toda determinación cultural e histórica. La fe (y no solamente la religión) como actitud existencial y *credo* es siempre también producto de una mediación cultural e histórica.

434 Inclusive la Teología de la Liberación respira todavía un fuerte espíritu «griego», a pesar de su punto de partida en una cultura diferente. (Estermann 1994b: 314-320).

435 Resulta relativamente fácil reemplazar una simbología por otra y hasta un *credo* por otro, pero es mucho más difícil llevar a cabo un «cambio de paradigmas» que toca las raíces mismas de una cultura. Yo adopto aquí el término «cambio de paradigmas» (Thomas Kuhn), del campo de las interpretaciones científicas, al campo filosófico de «cosmovisiones» (*Weltanschauungen*). La teoría científica puede ser interpretada como un cierto

Para los *runa/jaqi*[436], la religión cristiana se ha andinizado hasta en lo más profundo de sus corazones. Claro que uno podría hablar también del proceso inverso: Lo andino se ha cristianizado. Aunque esta dirección (como momento de un movimiento dialéctico) parece estar mucho más conforme a los acontecimientos históricos de la «evangelización», yo pienso que el impacto desde el otro lado ha sido igualmente fuerte: La religión cristiana ha sufrido una fuerte reinterpretación desde el mismo pensamiento andino, no solamente en las manifestaciones rituales y sociales, sino en las mismas concepciones teológicas.

El presente trabajo pretende dar algunas luces acerca de este impacto conceptual de la cosmovisión y filosofía andinas sobre las categorías teológicas fundamentales del cristianismo. El enfoque no es netamente teológico, ni fenomenológico, sino una suerte de análisis filosófico aplicado al fenómeno de la religiosidad (o religión) andina. Hablando de dos paradigmas opuestos: «pensamiento occidental» y «pensamiento andino», se entiende que se los toma en el sentido de «tipos ideales» (Max Weber), y no como manifestaciones históricamente identificables.[437]

Vamos a analizar las implicaciones teológicas del pensamiento andino (acápites 2-7), tal como aparecen en el primer trabajo de este libro, y sacaremos una conclusión (acápite 8).

2. Dios como fuerza ordenadora

A pesar de que la evangelización haya logrado inculcar en los *runa/jaqi* una concepción bastante ortodoxa de Dios, esta, sin embargo, contiene muchos rasgos que tienen que ver con los presupuestos conceptuales del pensamiento andino.

En primer lugar no existe en el idioma quechua o *runa simi* («idioma de gente»), respectivamente en aimara o *jaqi aru* una palabra específica para «Dios» (como nombre genérico); el *runa/jaqi* usa el término español «Dios»[438], pero casi siempre junto con otro nombre o título. Lo más común es la expresión *Taytacha/Tataku Dios* o simplemente *Taytacha/Tataku* («Padrecito»), lo que demuestra el fuerte impacto de la evangelización.

La concepción andina de «Dios» está muy lejos de la concepción filosófica occidental que concibe a Dios como «sustancia infinita», *causa sui*, *ens necessarium* y *actus purus*, y que enfatiza los atributos divinos de trascendencia, eternidad, inmutabilidad, omnipotencia y absolutez. La religiosidad (o religión) andina no concibe a Dios como una realidad trascendente y absoluta, es decir: como un ente que existiera fuera de toda relacionalidad y más allá del

---

modelo o «juego lingüístico» (Wittgenstein) entre otros, es decir: como un cierto paradigma conceptual del mundo.

[436] Yo empleo este término para limitar la religiosidad (o religión) andina a las culturas quechua y aimara aunque ciertamente los pueblos guaraníes y amazónicos compartirían gran parte de los elementos expuestos. *Runa/jaqi* («ser humano andino») evita caer en denominaciones peyorativas tal como «indio», etiquetas netamente étnicas tal como «indígena» o económicas tal como «campesino». El idioma es determinante para la concepción del mundo.

[437] El pensamiento occidental es polifacético y no se deja sintetizar en unas pocas concepciones comunes. Sin embargo, existe algo como una corriente dominante, desde los primeros filósofos griegos hasta Heidegger y el postmodernismo de nuestros días. Como elementos podemos mencionar el antropocentrismo, el racionalismo, la separación entre sujeto y objeto, el reduccionismo, la lógica exclusiva y el absolutismo epistémico. Excepciones importantes (entre otros) son Duns Escoto, Pascal, Bergson, Nietzsche, Kierkegaard y Lévinas. El pensamiento andino tampoco es uniforme, sino que comprende todo un calidoscopio de apreciaciones e ideas (véase: Estermann 1993).

[438] En el idioma quechua de Ayacucho, también se usa el término *Qapaq-Yayanchiq* («El supremo Eternizador»), y en aimara es común la expresión *Diosa*.

universo. La idea deísta de un Dios extra-mundano no tiene nada que ver con la concepción andina de «Dios».

Dios más bien es de cierto modo parte del cosmos, no como un ente entre otros, sino como la red universal de relaciones: Todo está en Dios. Este panenteísmo andino tal vez tenga una afinidad con el monismo de Spinoza, quien acepta una única sustancia como totalidad de todos los entes interrelacionados, la que es a la vez Dios y la Naturaleza *(Deus sive Natura)*.[439] Por lo tanto, el «Dios Creador» no juega un papel importante en la religiosidad (o religión) andina. La religión incaica tampoco conocía una deidad hacedora y creadora de todo. El universo existe desde la eternidad, y la idea de una *creatio ex nihilo* resulta ser absurda. Todo proviene de algo; la vida brota de la tierra, el ser humano sale de las mismas entrañas de *la Pachamama*.[440]

Los primeros misioneros identificaron al Dios Creador del libro bíblico de *Génesis* con el dios incaico *Wiraqocha/Wiraqucha*, introduciendo así una concepción ajena al pensamiento andino. *Wiraqocha/Wiraqucha* (o «*Ticsi Wiraqocha Pachayachachi*»)[441], igual que *Pachakamaq*, no es creador ni hacedor, sino ordenador y movedor de todo el universo. Tiene la tarea de «recrear» un cosmos desde el caos (no *ex nihilo*: desde la nada), causado por un *pachakuti* (cataclismo cósmico), es decir: restablecer un universo ordenado, un sistema seguro y definido de relaciones. Esta es en el fondo también la concepción del yahvista en *Génesis* 2,5ss. *Wiraqocha/Wiraqucha* figura como dios supremo en los dibujos de Pachakuti Yanqui Salcamaygua (1613) de nexo entre las oposiciones de sol y luna, estrella matutina y vespertina, es decir como representación de la relacionalidad complementaria dentro del mismo universo *(ticsimuyu)* (Espinoza 1987: 451).

Para el *runa/jaqi* de los Andes, Dios es entonces ante todo la base necesaria para el orden en el universo, tanto natural como ético. El primer atributo teológico no es la omnipotencia o creatividad, sino la **providencia**: Dios es ante todo cuidante *(arariwa)* y acompañante. En este sentido, el pueblo lo llama con todo cariño *Taytacha/Tataku*: Es como un padre que cuida a sus hijos, conservando de esta manera el orden que recién hace posible la vida.

---

[439] Véase también nota 437.
No resulta fácil conceptuar la idea andina de «Dios» en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la «personalidad» de Dios; el concepto occidental de «persona» no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de «Dios».

[440] Puede ser que la ausencia de una teología de la creación tiene que ver con la concepción (cíclica) del tiempo que no conoce ni inicio *(alpha)* ni fin absoluto *(omega)*, sino trasformación permanente de un mundo existente *ab aeterno*. En este punto, el pensamiento andino coincide con la filosofía griega en contra el pensamiento judeocristiano (medieval). Los mitos andinos relatan que la vida tiene su origen en la tierra como «Madre eterna»; muchas cuevas son *paqarinas*, es decir: lugares de nacimiento del ser humano o de cierta tribu étnica.

[441] Literalmente, este título significa: «Señor del Universo, Enseñador de tiempo y espacio». *Pachakamaq* («Hacedor de tierra y cielo») es una deidad preincaica venerada sobre todo en la región costeña de Sudamérica. No fue considerado «creador», sino «movilizador» de todo, es decir: Señor de los movimientos celestes. Su pareja es la *Pachamama*, estableciendo así una complementariedad entre cielo y tierra (Espinoza 1987: 454ss.).
Wiraqocha/Wiraqucha («Señor») es un dios panandino, reconocido por muchos pueblos y etnias como «Dios supremo»; con la llegada de los españoles, los blancos adquirieron el título de *wiraqocha* (caballero, señor), tal vez por la gordura de los europeos (*wira* significa: «gordo», «cebo»). Seguramente, la tradición legendaria del *ñak'aq/kharisiri* (pistaco, degollador) tiene que ver con este trasfondo: El blanco *(wiraqocha)* mata a los indígenas y les saca el cebo *(wira)* para hacer funcionar sus máquinas.

La concepción trinitaria cristiana favorece sustancialmente el acercamiento de los dos paradigmas con respecto a Dios. La Trinidad es la síntesis de absolutez y relacionalidad en Dios; por lo tanto, el Dios cristiano también participa en el rasgo principal del pensamiento andino (relacionalidad). Dios trino es en sí mismo *(ad intra)* relacionalidad, y lo es más todavía en sus aspectos trascendentes *(ad extra)*.[442] Sin embargo, el pensamiento andino no piensa en tríadas tal como lo hace el pensamiento dialéctico y analógico occidental, sino en polaridades duales. Es un hecho que para el *runa/jaqi* sobresalen las dos primeras personas divinas de Padre e Hijo, mientras que la tercera persona del Espíritu Santo prácticamente no tiene una cabida.[443] Existe un lienzo de la «Escuela Cusqueña», en el que, en la representación de la Santísima Trinidad, la Virgen María ocupa el lugar del Espíritu Santo. La complementariedad sexual también compete a la misma deidad: Dios *Taytacha/Tataku* y Diosa *Mamacha* (Virgen María) engendran al Hijo, fruto de la polaridad intra-divina. Aunque los *runa/jaqi* teóricamente conocen muy bien –de la catequesis recibida– la posición subordinada de María, en su práctica religiosa y en su universo simbólico inconsciente la colocan frecuentemente al lado de *Taytacha/Tataku*.[444]

3. Jesucristo como *chakana*

La cristología andina popular afirma con las iglesias cristianas que Jesucristo es Hijo de Dios hecho hombre, que vino a la tierra para redimirnos por la muerte en la cruz (Gonzáles 1987: 79ss.). Sin embargo, tiene elementos propios que tienen que ver con el trasfondo del pensamiento andino. En primer lugar, para los *runa/jaqi*, Jesús es despojado casi completamente de los aspectos históricos. Los dos hitos cristológicos son el nacimiento (Navidad) y la muerte en la cruz (Semana Santa); ni la prédica y las obras de Jesús, ni su resurrección juegan un papel preferencial en la religiosidad (o religión) andina.[445]

---

[442] La teología clásica habla de características o propiedades entitativas de Dios que se refieren a la naturaleza de Dios en y por sí mismo, más allá de una creación y revelación posibles o actuales (omnisciencia, eternidad, impasibilidad, inmutabilidad, etc.), y de características o propiedades transeúntes o trascendentes de Dios que se refieren a su enajenamiento y sus relaciones hacia fuera (creación, encarnación, revelación, providencia, etc.).

[443] La ausencia (prácticamente total) de una pneumatología andina no se debe a la falta de una concepción de «espíritu», sino a la incompatibilidad entre «espíritu» y «persona». El diagnóstico sobre la religiosidad popular en el Perú señala que «no hay experiencia religiosa popular en relación con el Espíritu Santo» (Gonzáles 1987: 96).

El mundo andino está lleno de «espíritus», tanto malignos como buenos; la palabra quechua/aimara *supay/supaya* que se usa para denominar al «diablo» cristiano (a veces también *saqra/saxra*), tiene en el quechua un significado neutral, y se refiere tanto al «espíritu bueno» como al «espíritu malo» (Cf. Diccionario de Fr. Domingo de Santo Tomás de 1560). Los espíritus *(nuna)* más conocidos son por un lado los malignos o *soq'a/supaya*: del mal viento (*soq'a wayra*), de las cuevas y casas abandonadas (*soq'a machu* y *soq'a poya*), los espíritus de los muertos o «condenados» (*uma puriq*, *kukuchi*) y el *ñak'aq/kharisiri* (degollador). Por otro lado, también hay espíritus buenos, tal como los *Apus/Achachilas* o *Wamani*, los protectores personales (estrellas, *qoya ñusta*) y los *animu/ajayu* de los difuntos familiares.

[444] Esta teogonía cristiana sustituye la complementariedad sexual andina entre *Apu/Achachila* y *Pachamama* que engendran en conjunto la vida de plantas, animales y los seres humanos.

[445] Es significativo que Navidad, la Fiesta de la Cruz (3 de mayo) y la Semana Santa son (aparte de la Fiesta Patronal) las fiestas religiosas más importantes en el calendario litúrgico andino. La subida de la Cruz en el día de Pentecostés desplaza totalmente la fiesta del Espíritu Santo; para muchos *runa/jaqi*, Pentecostés tiene que ver con la cruz, y no con el envío del Confortador. Todo esto no significa que se tratara de una cultura masoquista o fatalista; la cruz más bien es un símbolo de la vida y de la alianza entre Dios y el ser humano *(chakana)*. (Cf. Orzechowski 1993: 312ss.).

En segundo lugar, Jesús es venerado sobre todo como «*taytacha/tataku* milagroso» bajo las múltiples manifestaciones sagradas o hierofanías, y recibe de este modo nombres y títulos muy distintos. En el Perú, por ejemplo, se le conoce como Señor de los Milagros, Señor de los Temblores, Señor de Huanca, Señor de Qoyllur Rit'i, Señor de Achajrapi. Cada Cristo particular (o cada hierofanía de Cristo) manifiesta un rasgo determinado del Cristo universal.

En tercer lugar, Jesús se manifiesta sobre todo en el símbolo de la cruz (Marzal 1992: 64). La cruz revela un aspecto importantísimo de la cristología andina, debido a la función que cumple el símbolo de la cruz en el pensamiento andino. Para los *runa/jaqi*, la cruz es ante todo una *chakana*,[446] un puente entre diferentes regiones cósmicas, entre arriba y abajo, izquierda y derecha. La *chakana* es el prototipo de un «fenómeno de transición» que posibilita la relación entre entidades y acontecimientos de diferente índole y ámbitos distintos. La cruz en la cumbre de un cerro establece y conserva simbólicamente la relación vital entre micro- y macrocosmos, entre cielo y tierra. Las cimas de las montañas (sobre todo los nevados) tienen un carácter numinoso, porque son el lugar de contacto y transición entre *kay/aka pacha* y *hanaq/alax pacha*, entre tierra y cielo.[447]

Jesús como *chakana* universal es el mediador o «relacionador» por excelencia. Su doble naturaleza (humana y divina) le privilegia en esta tarea cósmica. La cruz no es tanto símbolo de la muerte, sino de la vida que brota a raíz de la relación cósmica instituida; las cruces son verdes (signo de la vida) y sin *corpus*, y se levantan en el punto más elevado del cerro. Protegen a la comunidad, y a la vez establecen una relación con el cielo *(hanaq/alax pacha)*, que es imprescindible para la fecundidad de la tierra (lluvia).

Aunque el *runa/jaqi* repite a fin de cuentas la fórmula del *credo* de la divinidad de Jesucristo («Hijo de Dios» o *Diospa Churin/Diosna Yuqapa*), en la práctica le considera más bien como uno de los Santos, aunque el supremo en una jerarquía. Jesús como Santo ejemplar es el intermediario e intercesor más importante de la religiosidad popular, sobre todo en y a través del símbolo de la cruz. Es Dios disfrazado de anciano o pobre que se presenta en las fiestas para ser acogido; en caso contrario castiga a los culpables con un diluvio u otra desgracia.[448]

Existe también una fuerte identificación de Jesucristo con el *Inkarrí*, figura mítica de la supervivencia del incanato bajo el dominio de los españoles. Según la leyenda, *Inkarrí*[449] es perseguido, huye a la selva (*uray/manqha pacha* o *yunka*) y sigue viviendo ahí para resucitar un día de entre los pobres y restablecer el gran imperio incaico. Para muchos *runa/jaqi*, el

---

[446] Una de las categorías andinas que más representa a la relacionalidad (que a la vez es religiosidad) es *chakana* (puente). El vocablo quechua/aimara (compuesto) *chakana* viene del verbo *chakay/chakaña* que significa ‚cruzar», ‚trancar la puerta o entrada», más el sufijo obligativo *–na* que lo convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el ‚cruce», la ‚transición» entre dos puntos, el ‚puente» como nexo entre dos regiones. *Chaka* también significa ‚pierna» o ‚muslo»; el ‚puente» descansa sobre dos ‚piernas» (pilares). Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento «toposófico», entre arriba *(hanaq/alax)* y abajo *(uray/manqha)*, y entre izquierda *(lloq'e/ch'iqi)* y derecha *(paña/kupi)*; y según el ordenamiento «cronosófico» entre antes *(ñawpaq/nayra)* y después *(quepa/qhipa)*.

[447] En el ya citado dibujo de Pachakuti Yanqui Salcamaygua (1613), la «cruz del sur» (*chakana*) es el nexo predilecto entre cielo y tierra, izquierda y derecha (Pléyades de verano y de invierno); es el «ombligo del universo», como Cusco lo era del mundo.

[448] La leyenda de Dios que se disfraza de anciano pobre para poner a prueba la mentalidad de la gente, es muy común entre los *runa/jaqi*. No se puede determinar si es un reflejo de la evangelización (Mt. 10,42), o algo propio de la tradición andina. Parece que también los dioses incaicos solían disfrazarse de mendigos. Se cree que muchas de las lagunas existentes en los Andes fueran la consecuencia de inundaciones y diluvios a causa de un rechazo del Dios disfrazado por parte del pueblo.

[449] *Inkarrí* es la forma quechuizada de la palabra quechua «inka» y de la palabra española «rey».

revolucionario Túpac Amaru, respectivamente Túpac Katari[450] era una encarnación del *Inkarrí*. El mito popular tiene muchas paralelas con Jesucristo: Túpac Amaru / Túpac Katari) fue un líder carismático, luchó contra la injusticia y explotación de los indígenas, fue descuartizado, pero resucitaría un día juntando sus extremidades desde las cuatro regiones *(tawantinsuyo/u)* para hacer justicia: La parusía de Cristo en términos de la utopía andina.

4. El panteón andino

Aunque Jesús representa el eje de la mediación religiosa entre el ser humano y Dios *Taytacha/Tataku*, no es de lejos el único intermediario. La concepción holista del pensamiento andino presupone una gran cantidad de relaciones entre las diferentes esferas y los distintos niveles. La mediación se realiza en forma jerárquica, de acuerdo con la importancia y vitalidad de la relación por establecer. El *runa/jaqi* no aplica de manera consecuente la diferencia ontológica que la filosofía occidental establece entre un Dios trascendente y el mundo creado. Tal ruptura o separación es incompatible con el principio holista y la correspondencia esencial entre todas las esferas del universo: Lo divino no es diferente *toto coelo* de lo humano.[451]

A pesar de que los *runa/jaqi* en su gran mayoría hayan hecho suya la idea andrógina o hasta masculina de Dios *Taytacha/Tataku*, en la esfera de los intermediarios aplican consecuentemente el principio de complementariedad. Jesús y María, la *Pachamama* y los *Apus/Achachilas* son parejas complementarias. Como ya hemos visto, Jesucristo (respectivamente sus muchas hierofanías particulares) ocupa en el símbolo de la cruz el lugar sagrado de los *Apus/Achachilas* o deidades andinas de los cerros. Del mismo modo, podemos apreciar una paralela entre la Virgen María o *Mamacha* y la *Pachamama* (Madre Tierra). La complementariedad sexual en el panteón andino se manifiesta a todo nivel. Aunque Dios *Taytacha/Tataku* ocupa una posición extraordinaria, pero sin carecer de la polaridad intrínseca[452], el *runa/jaqi* lo ve frecuentemente como contraparte masculina complementaria de la *Pachamama*. El lugar «natural» de *Taytacha/Tataku* es el cielo (*hanaq/alax pacha*) con todos los fenómenos astronómicos y atmosféricos, mientras que la *Pachamama* gobierna la tierra (*kay/aka pacha*). Sin embargo, el *Apu* es el complemento real y eficaz de la *Pachamama*, lo que causa cierta rivalidad e incompatibilidad entre los principios masculinos de *Taytacha/Tataku* y *Apu/Achachila* (Schlegelberger 1992: 301ss.).[453]

---

[450] Túpac Amaru o José Gabriel Condorcanqui Noguera (1738-1781) y Túpac Katari o Julián Apaza (1750-1781) eran líderes de una rebelión indígena en el Perú (Túpac Amaru) y en el Alto Perú o la futura Bolivia (Túpac Katari). La palabra quechua-aimara Túpac significa «elevado», «supremo», «eminente», y *amaru* en quechua y *katari* en aimara es la «serpiente» real, símbolo del poder indígena. Los dos líderes indígenas tomaron nombres de antiguos incas y caciques, para simbolizar la resurrección del orden antiguo anterior a la Conquista. Los dos corrieron la suerte de ser descuartizados por los españoles. De Túpac Katari se conoce las célebres palabras: «Moriré pero volveré y seré millones».

[451] La lógica exclusiva occidental enfatiza el concepto de «trascendencia» y llega en la teología a un cierto dualismo entre lo terrenal y lo celestial, lo humano y lo divino, el aquí y el más-allá. Esta concepción que en el fondo es platónico, sufrió en el cristianismo una corrección sustancial, sobre todo por la categoría de la «encarnación»: En Jesús, lo humano y lo divino se tocan y se penetran mutuamente de tal manera que la separación ontológica ya no tiene validez absoluta. La concepción cristiana de «encarnación» sirve mucho para un acercamiento al pensamiento andino, y a la vez un distanciamiento de la filosofía griega.

[452] Véase nota 444.

[453] El campesino hace una diferencia estricta entre los rituales destinados al *Apu/Achachila (despacho, pago/waxt'a)* y para *Taytacha/Tataku* (misa), como también entre sus respectivos funcionarios (*altomisayoq/yatiri*, sacerdote católico). No se puede mezclar los dos ritos, porque tanto el *Apu/Achachila* como *Taytacha/Tataku* tienen su territorio propio de eficacia: El *Apu/Achachila* protege el ganado y fecunda a la

El *Apu/Achachila*, por su función mediadora entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, es responsable de la fecundación de la *Pachamama* mediante la lluvia y el sol, pero también de los desastres naturales en el caso de una ruptura del orden ético por parte de los seres humanos. La *Pachamama* tiene una función mediadora entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*, y da sus frutos como resultado de la relación fecunda entre ella y el *Apu* correspondiente. Para el *runa/jaqi*, la vida siempre es el producto de una relación complementaria de dos fuerzas opuestas; un Dios absolutamente trascendente y autosuficiente es estéril e impotente, y no puede ser el «Señor de la Vida». La reinterpretación teológica de la ortodoxia cristiana mediante concepciones andinas reivindica con mucha fuerza el elemento femenino de Dios en la figura de la «Virgen-*Pachamama*».[454]

Es muy significativo que la religiosidad (o religión) andina ha desarrollado una trinidad femenina como contrapeso a la trinidad cristiana de fuertes rasgos masculinos. La *Pachamama* es *Pacha Tierra*, *Pacha Ñusta* y *Pacha Virgen*; la tercera persona representa a la Virgen María en sus diferentes hierofanías (Virgen del Carmen, Candelaria, Natividad, Asunta, de los Remedios, de Belén, de Urkupiña, de Copacabana, etc.). Existe una relación interesante con Jesucristo en el sentido de que durante la Semana Santa, la *Pachamama* no escucha porque está preocupada por la suerte de su «pareja» Jesús; por esta misma razón, no puede controlar a los espíritus malignos o *soq'a/supaya* (Gow 1976: 5).

Tanto los *Apus/Achachilas* como la *Pachamama* ocupan un lugar estratégico con respecto a la mediación entre los diferentes niveles de la realidad *(pacha)*. Esto les asigna la función de cuidantes y protectores, con relación a los múltiples «fenómenos de transición» (lluvia, rayo, trueno, manantes, arco iris, etc.) que para el *runa/jaqi* son hierofanías de deidades inferiores. Gran parte de la religiosidad (o religión) andina se dedica a rituales de protección y cuidado con respecto a estas zonas de peligro e inseguridad.

Estos intermediarios inferiores tienen que ver con fenómenos atmosféricos, tal como el rayo *(illapa/qhaxya)*, el arco iris *(k'uychi/kürmi)* y la neblina *(phuyu/qinaya)*, con los cuerpos celestes, tal como el Sol *(inti/willka)*, la luna *(killa/phaxsi)*, la estrella matutina *(ch'aska/qhantat ururi)* y la estrella vespertina *(qoyllur/acachi ururi)*, pero también con manifestaciones agrícolas, tal como los manantiales *(pukyu/uma phuch'u)* y las piedras redondas *(muyu rumi/muruq'u qala)*. Cada una de las deidades inferiores tiene su complemento sexual: Sol y luna, estrella matutina y vespertina, rayo y neblina. Sólo el arco iris por su función de «puente» *(chakana)* encarna en sí mismo la bipolaridad (Estermann 1993: 217).

La tradición católica de los Santos ha encontrado aquí un caldo de cultivo religioso propicio y muy fecundo. En la religiosidad (o religión) andina, se desconoce normalmente las hagiografías concretas de los Santos, pero se enfatiza las funciones específicas de cada uno. Cada Santo es un intermediario con su especialidad propia en la resolución de problemas y dificultades, de la misma manera como también la tienen las deidades andinas inferiores.[455] Para

---

Pachamama, y *Taytacha/Tataku* cuida a los seres humanos y recibe a los difuntos. Entre *Apu/Achachila* y *Taytacha/Tataku*, dos principios masculinos, hay rivalidad y desarmonía (Schlegelberger 1992: 302).

[454] El campesino considera la *Pachamama* como «virgen», mientras no esté cultivada. Para poder trabajarla –que es como un acto de desfloración– uno tiene que pedirle permiso *(licenciaykiwan/licenciamampi)* mediante una ofrenda.

Aunque los incas conocían la institución de las *akllakuna* (doncellas escogidas), quienes vivían como monjas en lugares especiales *(aqllawasi)*, la virginidad y castidad son valores ajenos al mundo andino. El celibato católico sólo es aceptado como una norma de la Iglesia, pero no comprendido ni asumido como propio en su significado.

[455] Como hay Santos para cada profesión, enfermedad y situación de vida, también las deidades andinas practican la «división de trabajo» en la protección y el cuidado de los seres vivos. El *Apu/Achachila* más cercano

mantener el principio de complementariedad (sexual), muchos de los Santos tienen su pareja (por ejemplo San Marcos es acompañado por Santa Marcela). (Marzal 1992: 45).

En Cusco, los Santos vienen reemplazando a las momias de los Incas en la procesión de Corpus Christi. Dos Santos merecen un interés especial, por su función de garantes de la continuidad cósmica en los momentos precarios de los solsticios de junio y diciembre: San Juan y el Niño (Jesús). Tal como el amanecer y atardecer son momentos críticos de «transición», también lo son los solsticios de invierno (24 de junio) y de verano (25 de diciembre). En estas fechas, la *Pachamama* está intocable (Gow 1976: 5). Es interesante el hecho de que los *runa/jaqi* veneran las diferentes hierofanías de Jesucristo como «Santos» distintos; así el Niño (o *Niñucha*), la Santísima Cruz, Pascua de Resurrección y hasta la Santísima Trinidad son personajes sagrados (Schlegelberger 1992: 255). La fiesta de San Juan (que a la vez es el «día del campesino») venía reemplazando paulatinamente la fiesta incaica del *Inti Raymi* que tenía como objetivo asegurarse de que los días (y el supuesto recorrido del sol) empezaran nuevamente a crecer. Navidad o la fiesta del Niño venían reemplazando otra fiesta de los Incas, el *Qhapaq Raymi*, la celebración de la gran pascua del Sol (Espinoza 1987: 428).[456]

Algunos Santos fueron introducidos e inculturados como «pareja» de una deidad andina ya existente, tal como ocurrió con Santiago, pareja de *Illapa/Qhaxya* (rayo), o la Santísima Cruz, pareja de *Pachamama*. Otros se relacionaban como «hermanos» con las deidades autóctonas, tal como la Virgen con *Pachamama*, o Jesús con los *Apus*. Y por fin: «Dios» es la síntesis de «Padre» y *Apu/Achachila*: *Apu Taytayku* o *Achachila Tataku*.[457]

5. La relación religiosa

En vista de que la relacionalidad es la característica fundamental del pensamiento andino, en cierto sentido toda «re-lación» es también «re-ligión» *(religio)*, nexo imprescindible con el orden universal. La separación occidental entre un ámbito secular y un espacio religioso (o numinoso) corresponde a una lógica de exclusión («o bien...o bien»), pero no encaja con el principio holista de la inclusión («y...y»).[458] Para un *runa/jaqi*, inclusive la labor agrícola tiene un carácter religioso; trabajar la tierra es una forma de oración.

Desde las relaciones familiares, productivas y comunales hasta las relaciones cósmicas y religiosas en sentido estricto, todas son dominadas por el principio de reciprocidad que funge de garantía para conservar la justicia universal mediante el orden establecido. En el campo, la seguridad social funciona en base a la reciprocidad: Los padres crían a sus hijos, pero estos tienen la obligación de restituir este empeño cuidando posteriormente a sus padres ancianos. En

cuida el ganado, el *pukyu/uma phuch'u* (manantial) la salud, la *Pachamama* protege a los seres humanos de los espíritus malignos *(soq'a/supaya)*, y el *illapa/qhaxya* (rayo) tiene el control sobre las tempestades (Espinoza 1987: 454).

[456] Tal vez sea esta una de las razones por la que Navidad también es llamada «Pascuas» («Felices Pascuas y un Próspero Año Nuevo»).

[457] Las canciones religiosas quechuas identifican tanto a Dios (*Apu Taytayku, khuyapayawayku* – «Señor, nuestro Padre, ten piedad de nosotros»), como también a Jesús con el *Apu* (*Apu Jesucristu*). *Apu* ya no es concebido como deidad rival, sino como título de la superioridad de Dios mismo (la «Divinidad Altísima»).

[458] Véase nota 451. El principio del tercer excluido *(principium tertii non datur)* sólo permite la disyuntiva excluyente entre dos conceptos contradictorios (verdad-falsedad, finito-infinito, temporal-eterno, terrenal-celestial). No existe ninguna mediación, sino sólo separación entre los polos. La lógica de inclusión afirma una transición continua entre dos extremos (o polos) de tal manera que ambos pueden coexistir en un equilibrio complementario. La expresión mejor conocida de esta inclusión en Occidente, son los principios complementarios del taoísmo, el *Yin* y el *Yang*.

la relación con la *Pachamama*, la reciprocidad es una condición imprescindible para la vida y supervivencia: Para lo que la madre Tierra nos da, el campesino tiene que «pagar» un precio simbólico en forma de «despachos» y respetar estrictamente los días intocables.[459] Respecto al trabajo, la reciprocidad del *ayni* (trabajo comunal andino) es un mecanismo vital en las economías precarias del Altiplano.

No debe de sorprender que también la relación religiosa en sentido más específico, es decir como relación con Dios y los intermediarios (los Santos), se expresa sólo dentro del marco de la reciprocidad y complementariedad. Toda la «economía sacramental» obedece a estos principios. Una misa o un rito sacramental que no «cuesta», no vale, es decir: no llega a tener el efecto intencionado, porque le falta el complemento por parte del ser humano.[460] Muchos autores hablan de una religiosidad negociadora o inclusive de chantaje y manipulación de Dios por parte del ser humano. Si no nos damos cuenta de los trasfondos conceptuales, el comportamiento ritual del *runa/jaqi* puede ser juzgado de esta manera.

En primer lugar, hay que reiterar que la concepción andina de «Dios? niega muchos de los atributos teológicos de la filosofía occidental, tal como son la autosuficiencia *(suisuficientia)*, la absolutez, la impasibilidad y la trascendencia. Como «parte» del sistema cósmico de relaciones, el Dios andino está sujeto a la lógica universalmente válida de la reciprocidad y complementariedad. Dios sufre, siente pena, está triste y siente cólera (Gonzáles 1987: 64); los dolores y la injusticia del mundo le afectan. No es una «sustancia trascendente e imperturbable», superior a todo acontecimiento en el universo, sino que participa activamente en el quehacer mundano. En cierto sentido «necesita» de su contraparte, del ser humano, para llegar a ser completo e integral; no se es suficiente en sí mismo, sino sólo por y a través de la relacionalidad múltiple del universo.[461]

En segundo lugar es preciso aclarar que el principio de reciprocidad no coincide con la actitud mercantil de negociar a fin de obtener máximo provecho. La reciprocidad cósmica no es otra cosa que la realización de la justicia universal y cósmica, el cumplimiento de un deber mutuo. El rompimiento de este principio causaría serias distorsiones del equilibrio en los sistemas naturales, sociales y religiosos.[462]

La ética andina no se basa ni en el altruismo, ni en la concepción occidental de la responsabilidad individual y autónoma. Según el principio holista, cada acto humano afecta

---

[459] La terminología de «pago a la *Pachamama*» indica que se trata de una transacción económica recíproca. La generosidad de la tierra tiene su precio que hay que «pagar» en la forma de una ofrenda simbólica. Los «días intocables» de la *Pachamama* son los días de 1 a 6 de agosto (antes de la siembra), de 25 de diciembre al 1 de enero (solsticio de verano), el 24 de junio (solsticio de invierno), el domingo de Trinidad y el Martes Santo (Gow 1976: 5).

[460] La economía religiosa corresponde a la economía del «pago» a la *Pachamama*: Como *Taytacha/Tataku* nos brinda salud y bienestar, hay que restituirle el «pago» correspondiente. La recompensa para el sacerdote por sus servicios es un aspecto secundario que fue instituido por los españoles a fin de solventar a los curas; muchos, sin embargo, saben aprovechar del trasfondo cultural para explotar a los fieles.

[461] La teología cristiana también afirma la inmanencia de Dios como atributo esencial. La encarnación divina en Jesucristo, a pesar de ser un acto libre e indeterminado, muestra una concepción de Dios que implica la pasibilidad (capacidad de sufrir) –contrariamente a ser *actus purus*– y la necesidad de establecer relaciones de cooperación. Quizás por esta razón le parezca muy familiar al *runa/jaqi* el «Dios que sufre» y el «Señor de la agonía».

[462] Los desastres naturales (granizo, terremotos, inundaciones) son considerados consecuencias de la falta de reciprocidad en lo social y religioso. El fenómeno del «condenado» *(hatun kukuchi)* es una manifestación del hecho de que la reciprocidad se cumpla aún hasta más allá de la muerte (Estermann 1993: 213).

toda la red de relaciones; el radio de responsabilidad es mayor del de la libertad.[463] Un comportamiento no-recíproco distorsiona severamente el orden social, natural y cósmico; desastres naturales y desgracias familiares pueden ser las consecuencias respectivas. El código antiguo de los Incas *Ama suwa/jan lunthatämti, ama llulla/jan k'arïmti, ama qhella/jan jayrämti* está basado en el principio de reciprocidad. El robo (*suwa/luntha*) es la falta de reciprocidad en el intercambio de bienes, la mentira (*llulla/k'ari*) de información, y la ociosidad (*qhella/jayra*) de fuerza de trabajo. Cabe agregar como cuarta infracción el incesto que representa la falta de reciprocidad en el intercambio de hijos e hijas, y que forma la distorsión más grave del orden ético y social en el mundo andino (Ansión 1987: 161).

La relación religiosa de reciprocidad parece ser incompatible con algunas concepciones básicas de la teología cristiana. En primer lugar, excluye el concepto de **gracia** como iniciativa unilateral de Dios, sin ninguna contribución recíproca de parte del ser humano. Gratuidad[464] es algo que viola el principio de reciprocidad, tanto en las relaciones sociales como en las religiosas. La gracia como acción desinteresada y unilateral no existe (o no debe de existir) para el *runa/jaqi*, porque distorsiona severamente el orden cósmico y social. Esta concepción es, por lo menos en parte, compatible con la reciprocidad católica entre la gracia divina y la obra humana; pero en la confrontación con la concepción protestante dominante, se revela la discrepancia fundamental con uno de los *theologumena* principales de la tradición cristiana.[465]

El *runa/jaqi* no piensa en categorías de «gracia», sino de «justicia» y «equilibrio ético». El mandamiento principal de Jesús, el amor desinteresado al próximo[466], y más todavía el amor al enemigo, le aparece no solamente como un peligro para el orden social y cósmico, sino además como algo irracional y absurdo. El altruismo puro destruye justamente la justicia universal de reciprocidad estricta entre los diferentes actores, y causa situaciones caóticas que tanto teme el *runa/jaqi*.[467]

Entonces no debe de sorprender que la concepción andina de Dios tenga mucho más afinidad con el Dios justo y celoso de la Biblia Hebrea que con el Dios benigno y altruista del Nuevo Testamento. Uno de los indicios para tal afirmación es la idea muy fuerte y común de un Dios castigador (Gonzáles 1987: 66s.).[468] En sí, esto no implica la concepción de un Dios

---

[463] Uno de los axiomas filosóficos de Occidente es la equivalencia (lógica) de libertad y responsabilidad; nadie puede ser culpable por actos que no caen dentro del alcance de la libertad personal. Concepciones teológicas como el «pecado original» o el «pecado estructural» de la Teología de la Liberación, son incompatibles con este principio, tal como también lo es la ética meta-personal andina.
Emmanuel Lévinas plantea esta problemática para la filosofía occidental contemporánea, postulando una ética más allá de la libertad, una «ética de sustitución» (Lévinas 1987, 156ss.).
[464] La familia etimológica de las lenguas romanas de «gracia», «gratuidad», «gratis», «gracias» se remontan al latín *gratia* que indica un don recibido sin merecerlo, ‚gracias» a la benevolencia paternalista y unilateral (un ‚acto de gracia») del monarca, tirano, patrón o inclusive de Dios. El quechua no tiene vocablos propios para expresar esta realidad; se usa la terminología prestada del español *(anchata agradecyiki).*
[465] El principio *sola gratia* de Lutero (junto a las otras dos «sola»: *sola scriptura* y *sola fide*) agrava la asimetría entre Dios y el ser humano de tal manera que cada tipo de reciprocidad resultaría un acto de rebeldía y de soberbia. Para el *runa/jaqi*, este principio viola uno de los fundamentos del orden cósmico y religioso.
[466] Aunque en su formulación de la «regla de oro» insiste en la reciprocidad y en el equilibrio interpersonal: «...como a ti mismo».
[467] Muchos proyectos de desarrollo tal vez fracasen porque no toman en cuenta el carácter social de la reciprocidad. El fenómeno de mendicidad tiene que ver con el impacto de la mentalidad occidental; en el campo prácticamente no hay mendigos. Lo que es totalmente «gratis», no vale; por lo tanto, la «gracia divina» requiere de su contraparte en el ser humano que es «justificado por méritos», y no meramente «por la fe» (Lutero).
[468] Hay varios autores que explican este fenómeno por el impacto de la colonización y la prédica de los misioneros españoles. Aunque esto ciertamente ha agudizado el miedo y la concepción feudal de Dios (el

revanchista y violento, sino que es simplemente la única forma posible para restablecer el orden después de una violación del principio de reciprocidad: Si Dios castiga a una comunidad con granizo a causa de un robo de ganado, queda en limpio la «deuda», y el daño en sentido cósmico queda restaurado. La justicia universal mediante el principio de reciprocidad y la corrección respectiva de sus deficiencias por un Dios «castigador», es al mismo tiempo una respuesta frente al problema del mal y del sufrimiento (teodicea).

Un dato interesante es la aceptación amplia pero diferenciada de los nuevos movimientos religiosos por parte de los *runa/jaqi*. Mientras que las iglesias protestantes históricas (luteranas, metodistas, baptistas, presbiterianas) casi no tienen acogida,[469] las sectas apocalípticas que se basan principalmente en la Biblia Hebrea, tal como los Testigos de Jehová, los mormones y los adventistas, encuentran un caldo de cultivo muy fecundo entre los campesinos de los Andes. Un ejemplo muy especial, particularmente en el Perú, son los Israelitas o la «Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal», que se basan en muchos de los rituales veterotestamentarios, y que a la vez contienen algunos rasgos importantes del mundo andino. Su nacionalismo quechua y su énfasis en un Dios justiciero y celoso, además de las ideas apocalípticas, son motivos suficientes para una acogida extraordinaria entre la población campesina del Perú (Marzal 1992: 73ss.).

6. Escatología andina

El pensamiento andino difiere considerablemente del pensamiento occidental en la concepción del tiempo. La palabra quechua y aimara *pacha* no sólo significa «tierra» *(Pachamama)*, sino también «espacio» o «nivel» (por ejemplo *kay/aka pacha*), y además «tiempo». Esto nos indica que el hombre *quechua* no piensa en categorías de «más-allá» y «más-acá»; del mismo modo como todo está relacionado con todo en un universo ordenado, también lo es a través del tiempo. Lo que pasó está todavía presente en el hoy, y el futuro se anticipa y manifiesta ya en el presente. El idioma quechua no conoce (salvo en algunas conjugaciones) una forma verbal propia para el futuro y usa en su defecto la forma del presente. El tiempo *(pacha)* es como un presente eterno (aquí-y-ahora), una repetición periódica de lo mismo. Esta concepción cíclica tiene su fundamento en los ciclos agrícolas (barbecho, cosecha, siembra), astronómicos (Sol y Luna), climatológicos (tiempo de lluvia y de sequía) y generacionales (sucesión de las generaciones).

El concepto occidental de «progreso» como unidireccionalidad ascendente hacia el futuro, la irreversibilidad y unicidad de cada momento y la perspectiva de lo absolutamente nuevo (el *novum* de Ernst Bloch), resulta muy extraño para el *runa/jaqi*. La linealidad, la continuidad y la progresividad del tiempo (de *alpha* a *omega*) son elementos esenciales de una concepción con

---

gamonal omnipotente), sin embargo, ya había una cierta predisposición cultural propia. La religión incaica tenía rasgos fuertes de miedo, obediencia y sacrificio, para ablandar la ira de las deidades (trueno, rayo).

[469] Aparte del principio básico de la gracia no-merecida, existen otros motivos para explicar este hecho. La teología protestante no acepta intermediarios entre el ser humano y Dios (a excepción de Jesucristo), rechaza la representación de lo sagrado en imágenes e insiste en la diferencia ontológica infinita entre Dios y el mundo creado, profundizando la lógica de exclusión (teología dialéctica). El carácter sensual e imaginativo del ritual católico, como también muchas de sus concepciones teológicas (Santos, sacramentos, naturaleza como revelación natural, mariología, sacramentales) se acercan más a la «cosmovisión» andina que a la teología protestante clásica.

raíces judeocristianas, secularizada por las filosofías de la historia del siglo XIX, y popularizada en sentido tecnológico y económico en el siglo XX.[470]

Para el pensamiento andino, el tiempo no es lineal, ni continuo o progresivo, sino cíclico, descontinúo y estático. Existen «rupturas» en el tiempo, momentos decisivos *(kairoi)* y saltos cualitativos que se conoce como *pachakuti* (cataclismo).[471] Se trata de un movimiento dialéctico, pero sin el momento del progreso inherente al pensamiento occidental.

La utopía andina no se localiza en un futuro desconocido y lejano, sino más bien en el pasado; es una utopía retrospectiva. Muchos de los movimientos indígenas (*Taki Onqoy*, Túpac Amaru, Túpac Katari) pretendieron volver al imperio incaico, como una utopía pasada pero aún no realizada.

Aunque el pensamiento andino toma en cuenta diferentes «niveles» de la realidad *(kay/aka, hanaq/alax, uray/manqha pacha)*, sin embargo, no afirma de ninguna manera la teoría platónica-cristiana de dos mundos (más-allá y más-acá). Los misioneros cristianos encontraron en la tripartición cósmica andina un molde perfecto para llenarlo con la tripartición cristiana de «cielo-tierra-infierno». Pero, en el fondo, los dos modelos no son compatibles, a pesar de su semejanza. Para un *runa/jaqi*, los tres niveles de *pacha* pertenecen todos a una misma *pacha* (unidad espaciotemporal). *Hanaq/alax pacha* («espacio arriba») no se refiere a un más-allá trascendente, sino al ámbito de los fenómenos atmosféricos y astronómicos.[472] *Kay/aka pacha* («este espacio») es el ámbito natural y social de la vida, el área de lo sensitivo y concreto. Y *uray/manqha pacha* o *uchú pacha* («espacio debajo o adentro») se refiere a lo interior de la *Pachamama* que es tanto el ámbito de la vida (muchos mitos cuentan cómo animales y seres humanos han salido de cuevas y huecos *(pacarina)* de la tierra), como de la muerte (Marzal 1992: 45). Para los Incas, la *uray/manqha pacha* era la selva que alberga y esconde el lugar paradisíaco del *Pai titi*, lejos de ser identificada con el infierno cristiano.

La gran acogida de «sectas» apocalípticas por los *runa/jaqi* se explica sobre todo por la afinidad con la concepción apocalíptica andina. Una nueva era sólo puede empezar después de

---

[470] Mientras que la cultura griega afirma una cosmovisión cíclica, la cual que en la filosofía se manifiesta como estaticismo y necesarianismo, el pensamiento judío concibe el proceso temporal universal como un camino abierto hacia adelante. La *Odisea* describe la aventura del héroe Odiseo desde su lugar de origen hasta su regreso al mismo sitio (en forma de círculo); *Génesis* y *Éxodo* narran la salida irreversible e irrevocable de Abrahán de su tierra natal, como también el éxodo del pueblo de Israel de Egipto para nunca más volver al lugar de partida, sino para llegar a la Tierra Prometida (el Nuevo Jerusalén). La tradición judeocristiana ha descubierto la dimensión de la «historia» como un proceso hacia el futuro, incluyendo a Dios y su obra de salvación. A partir del siglo XIX, esta concepción empezó a sufrir las consecuencias de la secularización, en la medida en que la Providencia Divina fue reemplazada por un «Espíritu Absoluto» (Hegel), la misma materia dialéctica (Marx y Engels) o por la «mano invisible» del mercado y de la tecnología.

[471] Por el significado literal, se trata de un «regreso» o una «vuelta» (*kutiy* significa «regresar, volver») del universo (*pacha*), es decir de una «revolución» cósmica por la cual el orden establecido se convierte en caos: el cosmos vuelve a ser caos (Müller 1984a: 133; Marzal 1971: 62-69). Aunque un *pachakuti* representa una ruptura y un salto dialéctico, no implica la progresividad implícita del pensamiento dialéctico occidental.

[472] La ambigüedad ontológica se refleja en la misma palabra española «cielo» que se refiere tanto al espacio supra-lunar como al más-allá cristiano. La concepción judía de *shemayim* («cielos») no se refiere a un mundo fuera de la creación, sino a una parte de ella. «Cielo y tierra» es una expresión frecuente para referirse al universo total. La cosmovisión griega hizo una separación estricta entre lo sublunar (terrenal) y supra-lunar (celestial) con sus respectivas leyes distintas. Con la nueva física de Kepler, el universo volvió a ser un solo sistema mecánico, con lo «celeste» como una de sus partes. Pero la concepción platónica de un «cielo trascendente» de las ideas reemplazó el cielo físico, estableciendo una separación y dicotomía más honda todavía. La concepción andina está mucho más cerca de la idea hebrea del «cielo» («*hanaq/alax, kay/aka* y *uray/manqha pacha*» son el universo en su totalidad) que de la concepción platónico-cristiana.

un cataclismo, de una revolución cósmica *(pachakuti)* que convierte el cosmos en caos, para que de este surja otro cosmos. Ideas milenaristas tienen una rica tradición y acogida en los Andes, a veces son cristianizadas, tal como ocurrió con las ideas quiliastas de Joaquín de Fiore.[473]

Aunque la gran mayoría de los *runa/jaqi* acepta hoy las concepciones cristianas de una vida eterna, de un juicio final y del Reino de Dios, ciertamente hay matices muy propios en sus respectivas interpretaciones. La antropología andina no encaja con la concepción dualista platónica que había influido fuertemente en la teología cristiana. Según la idea andina, el ser humano consiste en cuerpo y *animu/ajayu* (quechuizado de «animo»), la que se parece mucho al *nefesh* (soplo de vida) de la antropología veterotestamentaria (Gen 2,7). Este *animu/ajayu*[474] es muy débil hasta los diez años, y puede ser desequilibrado fácilmente por el susto *(mancharisqa)* (Schlegelberger 1992: 259s.). Con la muerte, la «fuerza de vida» *(animu/ajayu)* sale del cuerpo, y recién a partir del entierro, el difunto es «alma». Pero esta expresión lingüística prestada de la antropología occidental, no coincide con el significado de «alma» como «sustancia espiritual incorruptible» de proveniencia (neo-)platónica. «Alma» es la persona humana que sigue viviendo (aunque invisiblemente) cerca del lugar de su existencia terrenal, y que tiene poderes que antes no tenía (Schlegelberger 1992: 287; Marzal 1992: 48s.). Algunas pueden causar daños (los *hatun kukuchi* o «condenados»), y otras acompañan como espíritus protectores a sus seres queridos. De todas maneras, sigue vigente el principio de reciprocidad hasta más allá de la muerte, lo que explica la existencia de los innumerables rituales que tienen que ver con las «almas».

Para la religiosidad (o religión) andina, el juicio no tiene lugar recién en un más-allá, sino que tiene lugar en este mundo concreto (tal como es el caso en el judaísmo no-saduceo). Dios juzga a los seres humanos mediante castigos y recompensas, pero no siempre en sentido personal e individual. Los acontecimientos sólo pueden ser entendidos e interpretados dentro de un contexto de la colectividad y relacionalidad cósmica.[475]

7. Sacramentalidad del mundo

Debido a la concepción panenteísta (todo está en Dios) del pensamiento andino, el mundo no es un lugar netamente profano y secular. Aunque ciertamente hay rasgos «animistas», la

[473] El *runa/jaqi* sobrepuso el esquema clásico de cinco períodos históricos (Estermann 1993: 215/216) por la tripartición cristiana de la historia, gobernada sucesivamente por las tres personas de la Trinidad, coincidiendo con las ideas de Joaquín de Fiore. Existen muchos testimonios milenaristas en el sentido de que esta era (la del Hijo) terminaría en el año 2000 (Marzal 1971: 61-69; Müller 1984a: 133), y que empezaría la era del Espíritu Santo, concordando con la enseñanza de las «sectas» apocalípticas.

[474] Aunque la palabra quechuizada *animu* es la más usada, existe también la expresión *yayayniyoq* («aquello con vida eterna»; de *yaya*, expresión usada para «Dios Padre»), resultado de la catequesis religiosa acerca de la inmortalidad del alma. Los Incas llamaron a la «fuerza de vida» *kamaqem* («energía creativa»; de *kamay*: «crear»). La palabra *alma* (usada también en quechua y aimara) es reservada para la post-existencia de las personas, y es usada en el sentido de «difunto», pero como presente entre los vivos. En aimara, existe la palabra *ajayu* que corresponde al quechua *animu* y significa la «fuerza vital», pero no el «alma» en sentido platónico-cristiano. Para mayores referencias, consulte: Tschopik 1968: 158-164; Gose 2001: 125ss.; Crandon-Malamud 1991: 133ss.

[475] La teología cristiana clásica ha des-concretizado en cierto sentido el carácter justiciero de Dios, reservándolo para el «juicio final». En la sociedad secularizada, la Providencia Divina ha cedido su peso interpretativo para dar paso al destino impersonal de los astros o al «juicio» de la historia. El *runa/jaqi* «materializa» esta Providencia en bendición o maldición concretas, muy semejante a la concepción veterotestamentaria.

cosmovisión andina no es animista en sentido estricto[476]; más bien se podría hablar de un «sacralismo», una omnipresencia de lo numinoso y divino. Paralelamente a la jerarquización del panteón andino, existe una jerarquía de lo sagrado y sacramental. En sentido amplio, todo el universo es sagrado, porque representa en cada uno de sus partes el orden divino a través de un sistema de relaciones.

Sin embargo, existen lugares, acontecimientos y tiempos especiales *(kairoi)* donde la deidad (o las deidades) se revela(n) de una manera densa y comprimida. Estas hierofanías ya tenían su gran importancia en la religión incaica *(wak'as, intiwatana, Inti Raymi, Qhapaq Raymi)*.[477] Los momentos y lugares preferidos para tales revelaciones numinosas son sin duda los innumerables **«fenómenos de transición»**, tanto en la vida personal, en la comunidad, en el ciclo agrícola como en los acontecimientos astronómicos. Estos fenómenos siempre causan cierta preocupación, y por lo tanto requieren de un acompañamiento ritual para evitar la irrupción del caos. Lo sacramental[478] tiene una gran importancia en el pensamiento andino, y la teología cristiana sólo ha canalizado esta condición religiosa del *runa/jaqi*. En este proceso resulta muy significativo de que aquellos sacramentos cristianos vienen teniendo mayor acogida que corresponden a sacramentos y rituales andinos existentes. Estos son, en orden de importancia: El bautismo, el matrimonio y la eucaristía (Gonzáles 1987: 267ss.; Orzechowski 1993: 29-78).[479]

El bautismo encuentra entre los *runa/jaqi* la mayor aceptación de entre todos los sacramentos. En el campo, el bautismo de emergencia (*ununchachiy* o «hacer echar agua») inmediatamente después del nacimiento del niño es muy común, a pesar de que su vida no esté en peligro (Schlegelberger 1992: 153ss.). El bautismo cristiano tiene como paralelas diferentes rituales autóctonos, que tienen la función de «ritos de paso».

Uno de ellos es el primer corte de cabello *(chukcha rutuy/ñik'ut muruña)*, que se realiza frecuentemente después del bautismo católico, y que marca el paso del «niño de pecho» *(llullu wawa)* al «niño independiente» *(pukllaq wawa)*. A la vez, al niño se le asigna una estrella como

---

[476] El animismo sostiene que entes particulares como plantas, animales y lugares son «animados». Aunque el *runa/jaqi* conoce una gran cantidad de «espíritus», estos no son expresión de una fuerza sobrenatural de una cierta cosa, sino una forma de post-existencia de los *animu/ajayu* como «almas», es decir: de personas humanas. Entre otros, Javier Medina sostiene que el paradigma religioso de la indianidad es el «animismo», opuesto al «teísmo» del cristianismo occidental. Define el «animismo» como sigue: «Creencia que todo, incluyendo aquello que el monoteísmo racionalista considera como objetos materiales inertes, está vivo, posee un espíritu inmanente» (Medina 2000: 433). Esta definición equivale a lo que el hilozoísmo afirma.

[477] Casi todos los lugares y tiempos sagrados de la religión incaica fueron reinterpretados o reemplazados por rituales cristianos. En muchos sitios de las *wak'as* (templos e ídolos de las deidades incaicas), fueron construidos templos cristianos; el caso más famoso es el templo de Santo Domingo en Cusco, que fue construido sobre los cimientos del *Qorikancha* (templo del Sol) incaico.
En los cerros, sitio de los *Apus*, empezaban a dominar las cruces. La fiesta del *Inti Raymi* daba paso a la fiesta de San Juan, y el *Qhapaq Raymi* a Navidad.

[478] Yo entiendo aquí la «sacramentalidad» como una característica esencial de la relación del ser humano con lo sagrado; cada hierofanía (manifestación de lo sagrado) es, como presencia simbólica y representativa de lo divino, un «misterio» (*mysterion* significa: «sacramento»). La particularidad de los siete sacramentos católicos se debe a un proceso histórico de definir las hierofanías particulares (concluido en el Concilio de Trento), correspondiendo a ciertos «fenómenos de transición» (nacimiento, adolescencia, enfermedad, muerte etc.), que merecen un trato especial, tanto en la cosmovisión andina como en la vida cristiana.

[479] Aunque parece que los Incas ya conocían un ritual parecido a la confesión (Marzal 1992: 51), este sacramento no ha tenido el mismo eco como el bautismo, el matrimonio y la eucaristía (Gonzáles 1987: 294s.). La confirmación, la ordenación sacerdotal y la unción de los enfermos (que corresponde a la ceremonia del *animu waqay/ajay jawsaña*, el «llamado» de la fuerza vital de una/un enfermo/a) son sacramentos muy secundarios e inclusive desconocidos entre la población autóctona andina.

signo de la protección especial por un *Apu/Achachila* determinado. Y toda la ceremonia es acompañada por un *despacho* y el listado detallado de las transacciones económicas para el bien del niño (Schlegelberger 1992: 256ss.).

El bautismo cumple así diferentes funciones. Es un rito de iniciación que encomienda al niño a la protección de *Taytacha/Tataku* (para evitar que se convierta en *kukuchi*)[480], es una ceremonia de salud, y a la vez (mediante el compadrazgo) cumple una función económica de sobrevivencia (Marzal 1992: 50).[481]

El matrimonio católico también encuentra amplia aceptación entre los *runa/jaqi* aunque frecuentemente no se lo contrae por razones económicas. Casi para todas las parejas, el matrimonio religioso (católico) o *kasarakuy/kasarasiña* es solamente el compromiso definitivo después de haber convivido ya mucho tiempo en *sirvinakuy/sirwisiña*, el matrimonio andino. Este último no es un «matrimonio de prueba», sino ya un compromiso firme de ayuda mutua (reciprocidad), implicando transacciones económicas entre dos familias (Schlegelberger 1992: 308; Marzal 1992: 51s.). En un matrimonio (tanto andino como católico), no está involucrada sólo la pareja, sino todo un conjunto de relaciones familiares y de compadrazgo. Es el núcleo y la célula de la reciprocidad, representando la complementariedad fecunda cósmica en lo pequeño.

La eucaristía o misa tiene como trasfondo andino la *mesa* o el *despacho/luqta* a la *Pachamama*, «Oficiar una misa» y «preparar la mesa del *despacho*» se expresan en el quechua por las mismas palabras *(misata churay)*. Tal como el *pago* a la *Pachamama* o el *despacho/luqta* para los *Apus/Achachilas*, también la misa se hace en ocasiones especiales y con un propósito muy particular: Sufragio de un difunto, pedido de buena salud, invocación de la Virgen o de un Santo, o la celebración de la fiesta patronal (Gonzáles 1987: 285ss.). La conmemoración de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo es secundaria en comparación con las «intenciones» personales de las y los participantes; la bendición prevalece sobre la comunión. Tal como los *despachos/luqtanaka*, la misa tiene para el *runa/jaqi* sobre todo el carácter de «reconciliación» con *Taytacha/Tataku*, la Virgen y los Santos, con el fin de evitar desgracias; claro que también representa un «rito de paso» (salud, muerte, viajes etc.).[482]

Los demás sacramentos católicos tienen mucho menos aceptación entre la población andina, debido a su distancia conceptual y ritual del mundo andino. La confirmación tiene en cierto sentido su contraparte andino en el *warachikuy* incaico[483] o la celebración de quinceañera, y la ordenación sacerdotal es comparable con la iniciación ritual de los sacerdotes andinos *(altomisayoq/yatiri)*. Pero el celibato católico obligatorio definitivamente resulta

---

[480] *Kukuchi* es el nombre quechua para un duende, una figura que espanta sobre todo a los niños y que es supuestamente el alma de niños muertos antes de ser bautizados.

[481] En el padrinazgo de bautismo se establecen lazos de reciprocidad que en el mundo rural son vitales para el futuro del niño. Normalmente el padrino regala un animal (llama, oveja) como inversión para el futuro. El padrino de *chukcha rutuy/ñik'ut muruña* «paga» por cada trozo de cabello con animales (padrino principal) o en forma de dinero, golosinas y otras cosas provenientes del mundo moderno.

[482] Muchas de las características de la misa en la religiosidad popular tienen ciertamente que ver con una catequesis tradicional que enfatiza el individualismo y la pasividad («escuchar la misa»). Pero la costumbre de las «intenciones» tiene mucha afinidad con las ceremonias andinas del *despacho/luqta* («mesa») y del *pago*. En ellas, igualmente se invoca a los *Apus* y se les encomienda las familias, los proyectos de la comunidad y la salud de los seres queridos.

[483] Literalmente: «Ponerse el calzón». Era una ceremonia de iniciación masculina que marcaba la entrada de los muchachos a la plenitud viril, aptos para ejercer ocupaciones y funciones de hombres adultos. Como signo de la nueva responsabilidad se les puso un calzón especial *(wara)*.

incomprensible e incompatible con los principios andinos básicos de complementariedad y polaridad.[484]

7. Conclusión

El intento de comprender la religiosidad indígena del espacio andino desde las concepciones teológicas y filosóficas occidentales resulta una empresa imposible y poco adecuada a la complejidad del fenómeno. Muchas de las concepciones, rituales y actitudes del *runa/jaqi* recién tienen una interpretación semántica y hermenéutica más consistente cuando uno toma en cuenta el propio horizonte conceptual *(Weltanschauung)* del pensamiento andino. La inculturación y encarnación de lo cristiano en Los pensamientos occidental y andino representan en muchos puntos dos interpretaciones del mundo diametralmente opuestas.

Sin embargo, los pueblos quechua y aimara viven en propia carne esta difícil síntesis, este mestizaje religioso y conceptual, sin ser esquizofrénico ni ecléctico. La religiosidad (o religión) andina ha adquirido en los últimos 500 años una identidad *sui generis*, y viene elaborando una teología auténticamente andina y a la vez cristiana.

En el desarrollo de la teología occidental se ha dado un caso similar cuando la religiosidad semita de los primeros cristianos se veía cuestionada por el pensamiento griego dominante. De ahí surgió una de las síntesis más impresionantes del pensamiento occidental, la teología cristiana medieval. A pesar de ser incompatibles en muchos puntos (determinismo, individuo, creación, etc.), los dos paradigmas se juntaron de una manera muy fructífera.[485]

Así puede ser el caso de la religiosidad (o religión) andina si dejamos de pensar desde los purismos conceptuales. Sus aparentes «inconsistencias» podrían ser fructíferas, no sólo para la propia identidad indígena, sino también para la teología cristiana en general.

---

[484] Los sacerdotes y las sacerdotisas andinos *(paq'o, yatiri, altomisayoq)* sólo viven una vida célibe mientras ejercen su función de *chakana* o mediación cósmica, porque el principio de complementariedad exige que el elemento masculino o femenino (en algunos casos también hay sacerdotisas) esté en relación con su complemento cósmico, la *Pachamama* o los *Apus/Achachilas*. Una relación sexual con su pareja en estos momentos distorsionaría la relación cósmica (sexuada) que se establece en función de ser «mediador/a». Fuera de sus funciones «sacerdotales», los/las *yatiri*, *paq'o* y *altomisayoq* tienen pareja y mantienen relaciones sexuales, expresión de la complementariedad imprescindible para la vida y su conservación.

[485] Lovejoy habla de «inconsistencias fructíferas» en el mismo seno de la filosofía occidental (Lovejoy 1936), que puede ser caracterizada como síntesis de los paradigmas griego y semita. Las fricciones más resaltantes se producen con respecto al modelo ontológico (mundo creado – mundo eterno), metafísico (contingencia – necesidad), epistemológico (verdad histórica – verdad eterna) y ética (libertad personal – ley universal). La filosofía cristiana medieval ha sido el intento más admirable de llegar a una síntesis filosófica entre el espíritu griego (sobre todo Aristóteles) y las concepciones básicas de la teología cristiana, no siempre logrando superar las inconsistencias implícitas.

21. Libertad religiosa en América Latina: Hacia la descolonización del campo religioso en *Abya Yala*

La libertad religiosa («libertad de religión» o «libertad de culto», tal como figura en muchas constituciones políticas de Estado) en el continente latinoamericano viene a ser asumida relativamente tarde por la legislación de las repúblicas, debido a la supuesta «homogeneidad religiosa» llamada «cristiandad» o simplemente «continente católico». Con la excepción de algunos países caribeños (Surinam, Antigua y Bermuda, Barbados, Guyana, Guyana Francesa, Jamaica, Trinidad y Tobago) (Castillo 2009), América Latina sigue siendo hoy día un continente eminentemente católico, pero con transformaciones significativas en el campo religioso en las últimas décadas. Éstas tienen que ver, por un lado, con el crecimiento de iglesias pentecostales y neo-pentecostales, y, por otro lado, con el resurgimiento y la visibilización de religiones autóctonas indígenas y afroamericanas, sobre todo en la región andina, Brasil y en Mesoamérica.

1. Del Estado confesional al Estado laico

La historia del cristianismo en América Latina *(Abya Yala)* empezó con la imposición de una sola religión (el catolicismo hispano-lusitano renacentista europeo) y los muchos intentos de erradicar las religiones autóctonas milenarias (las tristemente célebres «Campañas de Extirpación de Idolatrías»). Este hecho violento se reflejaba, a partir de la vida republicana, en la confesionalidad política de los nuevos estados que fijaban en sus constituciones políticas el monopolio exclusivo de la religión católica. Otras religiones o credos, incluyendo la religiosidad autóctona precolonial, fueron prohibidas por ley en muchos países del continente hasta entrando el siglo XX. Aunque la «libertad de culto» es reconocida formalmente por las constituciones políticas del Estado en todos los países de la región (inclusive Cuba), sigue intacta la confesionalidad (católica) del Estado y el privilegio que goza la iglesia católica ante el Estado, hasta fines del siglo pasado, en algunos casos (Costa Rica, Guatemala, Argentina, Perú, entre otros) hasta la actualidad.

A pesar de la garantía formal de la «libertad religiosa» por parte del Estado, varias Cartas Magnas establecen un status privilegiado para la iglesia católica, es decir: mantienen una u otra forma de «Estado confesional». Estas relaciones privilegiadas pueden ir del establecimiento de relaciones orgánicas entre Estado e iglesia (Argentina y Costa Rica), la invocación a Dios en el preámbulo (Guatemala, El Salvador, Perú, Panamá, Paraguay, Costa Rica, Colombia, Honduras, Brasil, Argentina, Ecuador y Venezuela), un trato preferencial en el reconocimiento de su personería jurídica (Guatemala y El Salvador), la mención de su importancia en la formación histórica y cultural de la Nación (Paraguay y Perú), y el apoyo a las vicarías castrenses (República Dominicana). Las constituciones políticas que mantienen preceptos y políticas que subrayan la laicidad (neutralidad religiosa del Estado) y/o la separación entre Estado e Iglesia son las de México, Nicaragua, Cuba, Uruguay, y recientemente Bolivia y Ecuador.

La «libertad religiosa» ha sido declarada derecho fundamental por las Naciones Unidas, en el artículo 18 de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos», en 1948: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la

enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.» En el N° 2 de la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, la iglesia católica hace suyo este derecho fundamental: «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos». Aunque se trata de un hito histórico en la historia de la iglesia católica, se nota la diferencia de carácter: en la declaración de NN.UU., la formulación es proactiva y de ejercicio de un derecho; en *Dignitatis Humanae*, se lo formula como «ausencia de coacción y obligación».

Es obvio que existe tensión o hasta contradicción entre la garantía del derecho a la libertad religiosa (o de culto) y la confesionalidad (parcial) del Estado que garantiza esta misma libertad. Privilegiar a una religión o grupo religioso sobre otro viola el principio de no-discriminación y de imparcialidad del Estado para con sus ciudadanos y ciudadanas. Por lo tanto, la laicidad del Estado (que no es un «laicismo»: un Estado declaradamente secular o ateo) es la única garantía para poder cumplir activamente el derecho a la libertad religiosa y libertad de conciencia. La laicidad del Estado implica la «neutralidad confesional» de todos los órganos e instancias estatales, es decir: la abstención de privilegiar a una religión, una deidad, un credo, una práctica religiosa sobre las y los demás.

También un Estado declaradamente «ateo» (en el sentido de un «laicismo» estatal) es confesional, porque favorece y sostiene una cierta postura referente a lo religioso. Un Estado laico no necesariamente conlleva la separación total de Estado e Iglesia, si por ésta última no se entiende una cierta iglesia o un cierto credo religioso, sino la «institucionalidad religiosa» en general. El Estado laico puede mantener relaciones igualitarias con todos los actores religiosos, sean éstos iglesias establecidas, comunidades religiosas no cristianas o manifestaciones religiosas autóctonas. Inclusive es posible que un Estado laico sostenga económicamente a todos los actores religiosos reconocidos legalmente («comunidades religiosas acreditadas»), si eso ocurra en forma proporcional y de manera igualitaria, sin privilegio o monopolio ninguno.

2. Desoccidentalizar el derecho a la libertad religiosa

Prácticamente todas las constituciones políticas del Estado de América Latina reflejan, hasta hace poco, una teoría y lógica política procedente de Europa o Estados Unidos. Respecto a las libertades y los derechos fundamentales, el trasfondo sigue siendo la Ilustración europea, los valores de la Revolución Francesa y, en menor medida, la Revolución Americana. En forma general, los derechos sociales y colectivos deben de someterse a los derechos individuales; el derecho a la salud, por ejemplo, se limita por el derecho a la propiedad privada en la prestación de servicios. Tal como en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde rige un predominio de los derechos individuales (Art. 1-19) sobre los sociales (Art. 20-28), también los artículos constitucionales sobre la «libertad religiosa» hacen hincapié en los derechos individuales (o hasta privados) de tener su religión, seguir su credo y poder manifestar su identidad religiosa, sin impedimento o coerción por las instancias estatales.

Algo parecido a la definición de los derechos fundamentales en general, se puede observar también respecto a la libertad religiosa. En la mayoría de los países de América Latina, se la fundamenta en la dignidad de la persona humana, es decir del individuo como único portador

de derechos: La libertad de conciencia y de religión es el derecho humano fundado en la dignidad de la persona, que incluye la posibilidad de creer o no creer, la posibilidad de cambiar de creencias o convicciones, y el derecho a manifestarse individual o asociadamente, en público y en privado. Además, el trasfondo sociológico de la garantía de este derecho por el Estado es –explícita o implícitamente– la religión cristiana, muchas veces en la forma histórica del catolicismo.

El «Consorcio latinoamericano de libertad religiosa», constituido en el año 2000 en Lima (Perú), es una asociación dirigida a constituir un «foro permanente de reflexión y asesoramiento a los actores del tema religioso de América Latina. Especialmente con miras a tener uniformidad continental en los criterios jurídicos sobre el derecho a la libertad religiosa y sobre las relaciones jurídicas Iglesia – Estado" (Estatuto). La composición del Consorcio y las actividades que desarrolla, lo delatan como un *think tank* de la iglesia católica, para salvaguardar los derechos de injerencia en las esferas públicas y estatales, especialmente en los temas de educación, el matrimonio y los derechos sexuales y reproductivos.

Salvo las nuevas constituciones políticas de Bolivia y Ecuador, ninguna *Carta Magna* se refiere al derecho de los pueblos indígenas-originarios de seguir sus convicciones religiosas milenarias y practicar la espiritualidad ancestral, en forma colectiva, pero sin ser por ello constituir una institución religiosa (iglesia, culto). En el Artículo 4, la Constitución Política del Estado (CPE) de Bolivia, promulgada el 7 de febrero de 2009, dice textualmente: «*El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión*». Y en el Artículo 21, se habla de la «libertad religiosa» (en el marco de «derechos civiles»): «*Las bolivianas y los bolivianos gozan de los derechos: (...) 3. A la libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto, expresados en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado, con fines lícitos. 4. A la libertad de reunión y asociación, en forma pública y privada, con fines lícitos. 5. A expresar y difundir libremente pensamientos u opiniones por cualquier medio de comunicación (...)*».

Lo que llama la atención es el cambio de terminología respecto a la CPE anterior de 1967 (Art. 3: «*El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto*»). Ha desaparecido la alusión a una cierta religión o confesión religiosa (la «católica, apostólica y romana»); en vez de «reconoce y sostiene», el Estado ahora «respeta y garantiza»; y además incluye conceptos hasta ahora inéditos: «creencias espirituales», «cosmovisiones», «espiritualidad». Este cambio de paradigma se confirma en el Preámbulo donde se habla de la «*sagrada Madre Tierra*» y se equipara prácticamente la *Pachamama* con el Dios cristiano: «*…con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.*» En el Artículo 30 que hace alusión a los derechos colectivos de las «naciones y pueblos indígena originario campesinos»; se lee: «*…las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos: […] 2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.*»

Algo parecido se puede apreciar en la nueva CPE del Ecuador, promulgada el 10 de noviembre de 2008. En el «Preámbulo», se puede leer: «*RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como*

sociedad,…». En el Artículo 3, inciso 4, se habla de «garantizar la ética laica»; el Artículo 11 prohíbe la «discriminación por razones de religión». En el capítulo sobre los «derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades» (Art. 56-60), sin embargo, no se menciona el derecho a las espiritualidades, creencias religiosas y cosmovisiones (como en la CPE de Bolivia), sino más específicamente a *«promover y proteger los lugares rituales y sagrados»* (Art. 57, inciso 12). Los términos «espiritualidad» y «cosmovisión» no aparecen en la CPE del Ecuador (salvo «espiritualidad» una vez en el Preámbulo).

En el artículo 66 sobre «Derechos de libertad», la nueva CPE del Ecuador se pronuncia sobre la libertad religiosa en las siguientes palabras: *«El derecho a practicar, conservar, cambiar, profesar en público o en privado, su religión o sus creencias, y a difundirlas individual o colectivamente, con las restricciones que impone el respeto a los derechos. El Estado protegerá la práctica religiosa voluntaria, así como la expresión de quienes no profesan religión alguna, y favorecerá un ambiente de pluralidad y tolerancia.»* (Inciso 8).

3. El pluralismo religioso: una nueva realidad en América Latina

Aparte del resurgimiento de una religiosidad ancestral en muchas partes de América Latina (Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, etc.), la iglesia católica ha «perdido» prácticamente en todos los países, tanto miembros como influencia y presencia simbólica. Mientras que hace unos treinta años, la iglesia católica tenía en la mayoría de los países del continente un porcentaje mayor a los 90 % sobre la población total, estas cifras han bajado hasta rozar el 70% o inclusive caer por debajo de los dos tercios. Se estima que en Brasil, el país con mayor número (absoluto) de católicos/as, sólo un 64% hoy día se declaran miembros de la iglesia católica; y en México, el segundo en cuanto a población debe de ser un 75%.

Las razones para este cambio en el «paisaje religioso» en América Latina no tienen que ver, en primer lugar, con el proceso de secularización y el crecimiento del ateísmo y agnosticismo (como se hizo creer en la V Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano, en enero de 2008 en Aparecida-Brasil), sino con el avance espectacular de las iglesias neo-pentecostales. Estas iglesias, en su mayoría de procedencia estadounidense, promueven una «teología de la prosperidad», abogan por la «civilización occidental-americana» e incluyen prácticas de sanación, pero en su mayoría se muestran a-políticas o políticamente conservadoras y hasta apocalípticas.

En las regiones con mayor población indígena y de afrodescendientes y con un sincretismo religioso pronunciado, las iglesias neo-pentecostales nuevamente implementan «campañas de extirpación de idolatrías», en contra de la autodeterminación religiosa y espiritual de los pueblos. Bajo el lema de la «civilización» (occidental), se obliga a poblaciones enteras a dejar sus usos y costumbres, renunciar a sus rituales y la lengua materna, vestirse al estilo occidental (traje y corbata; vestido) y «trabajar para su salvación», al mejor estilo de la tesis de Max Weber (convergencia de la ética protestante y de la acumulación capitalista). En Bolivia, para las iglesias neo-pentecostales, el uso de la hoja de coca es «del diablo», y en las campañas por la reelección del presidente indígena Evo Morales, la alternativa que plantearon sus líderes a la feligresía era: «Dios o Evo».

Tanto la iglesia católica como las iglesias protestantes históricas (luterana, metodista, presbiteriana, reformada, anglicana, bautista, etc.) han decrecido proporcionalmente (en forma porcentual). Sin embargo, el continente latinoamericano sigue siendo un continente eminentemente «religioso»; en Bolivia, en la encuesta de hogares de 2001, un 98% de la

población se declaró «religiosos». Lo que cambia es la institucionalidad de lo religioso, tanto en las religiones ancestrales precoloniales y afrodescendientes, como en las nuevas iglesias neo-pentecostales. Presenciamos, entonces, el fenómeno de la «desinstitucionalización» de la religión, su «espiritualización» y «pentecostalización». La «cristiandad» colonial y neocolonial se está descomponiendo, sin que ello significara una pérdida de influencia del factor religioso en la vida social y en la sociedad en general. Religiones y credos no-cristianos –budismo, islam, hinduismo, Bahaí, etc.– aún tienen (salvo en algunos países caribeños) una presencia muy escasa (en promedio por debajo de 2%).

La mayoría de los estados del continente siguen apostando por una cooperación inter-institucional (entre Estado e iglesias), a pesar de que la contraparte se haya pluralizado (en vez de «iglesia católica» con las «iglesias»). La inclusión de religiosidades no-institucionalizadas –tal como las indígenas, afrodescendientes y espiritistas– todavía no es una práctica muy difundida, salvo pocas excepciones (Bolivia y Ecuador).

4. La educación religiosa como piedra de toque

En los países en los que aún existe una posición privilegiada de la iglesia católica, la enseñanza religiosa en los colegios públicos (fiscales) normalmente se da bajo el monopolio de esta iglesia y con los contenidos que ésta privilegia. Para ilustrar este hecho, me refiero a la Ley Educativa de Bolivia de 1994 –antes de promulgar la nueva CPE (2009)– que dice en el Art. 57 textualmente: *«En los establecimientos fiscales y privados no confesionales se impartirá la religión católica; y en los privados confesionales, la religión acorde con su naturaleza confesional. En ambos casos, si no se estuviera de acuerdo con la religión impartida en el establecimiento, se podrá solicitar el cambio de la materia de religión por la materia de formación ética y moral, que podrá ser atendida por cualquier profesor del establecimiento capacitado para el efecto»*.

Hay que advertir que en Bolivia nunca se cumplió la segunda parte del artículo, es decir, que en ningún caso se impartió en un colegio público (fiscal) la materia de «ética y moral» en vez de «religión». Aunque formalmente no existe ninguna coerción a las y los estudiantes y sus respectivos padres de asistir a las clases de la «religión católica», en realidad todas las personas que confiesan otro credo religioso y que no pueden escoger un colegio privado confesional de su identidad religiosa (por inexistencia, lejanía o costo), tenían que «someterse» al adoctrinamiento católico, lo que constituye una flagrante violación de un derecho humano fundamental. Como la formación de las y los profesores/as de enseñanza religiosa hasta hace poco estaba a cargo de los institutos pedagógicos católicos («Normal católica»), tampoco era posible formar docentes de «educación interreligiosa» o ni siquiera de «ética y moral», tal como estipula el mencionado artículo.

En la nueva CPE de Bolivia de 2009, el Artículo 86 señala: «*En los centros educativos se reconocerá y garantizará la libertad de conciencia y religión, así como la espiritualidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y se fomentará el respeto y la convivencia mutua entre las personas con diversas opciones religiosas, sin imposición dogmática. En estos centros no se discriminará en la aceptación y permanencia de las alumnas y los alumnos por su opción religiosa*». La antigua CPE (de 1967) dijo en el Artículo 182 simplemente: «*Se garantiza la libertad de enseñanza religiosa*». En ninguna parte de la CPE actual se menciona expresamente la «enseñanza religiosa», en concordancia con la condición laica del nuevo Estado y sus instituciones.

En la nueva CPE del Ecuador, no se menciona la libertad religiosa respecto de la educación, sino se la establece en forma general (Art. 66). A nivel continental, se nos presenta el siguiente panorama respecto a la Educación Religiosa Escolar (ERE). Está jurídicamente fundamentada en las CPE en Costa Rica, Brasil, Panamá, Venezuela, El Salvador, Colombia y Perú; en Concordatos en Colombia, Perú y República Dominicana; en Leyes de Educación en Venezuela, Argentina, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Bolivia, Chile, Costa Rica y República Dominicana; en Decretos sobre la ERE en Colombia, Chile, Perú, Bolivia, Costa Rica y Brasil (Decretos estatales); en Convenios y acuerdos en Bolivia, Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú. En algunos países la Educación Religiosa Escolar no es permitida, como en Cuba, México, Paraguay y Uruguay y no se prevé este tipo de enseñanza en la escuela pública. En Paraguay, es opcional para las instituciones educativas, incorporarla como «cultura religiosa» dentro de la adecuación curricular. Éstas reciben financiamiento del Estado, siempre que aparezca con otro nombre en el plan curricular («ciencias de la religión», «ética», etc..

Aunque se establezca un Estado laico –como es el caso de Bolivia y Ecuador– no necesariamente tiene que conllevar una separación estricta de Estado y religión/Iglesia, y por tanto se puede dar otro tipo de enseñanza religiosa en las escuelas públicas que no sea confesional, es decir, católica, evangélica, atea y otra particular. La prohibición de cualquier tipo de educación religiosa escolar en los establecimientos educativos públicos (en Cuba, México, Paraguay y Uruguay) implica, en el fondo, otro tipo de «Estado confesional», en este caso agnóstico o ateo, implicado en la postura de un laicismo (corolario de la Ilustración francesa). Si el Estado quiere representar a la sociedad en su conjunto, también debe de relacionarse con el campo religioso, incluyendo los actores no institucionalizados (religiones ancestrales, afrodescendientes, no-cristianas).

Por tanto, se podría dar el caso, fundamentado en la garantía de la «libertad religiosa», de una «enseñanza interreligiosa» que incluye todo el campo religioso existente de un cierto país y más allá de éste. En el caso boliviano, se plantea para los establecimientos educativos públicos una educación religiosa plural y confesionalmente neutral que se extiende a las religiones y confesiones cristianas, las demás religiones institucionalizadas, pero también a las religiones y espiritualidades ancestrales. En vista de que la gran mayoría de los países del continente latinoamericano reflejan una población que se declara altamente religiosa, debería ser un deber del Estado promover una educación interreligiosa no-confesional, para garantizar la «libertad religiosa» en un sentido poscolonial y no-occidental (*Fe y Pueblo* 2009).

5. La polémica por los derechos sexuales y reproductivos

Los temas que siempre suscitaban choques y tensiones entre las iglesias (en especial la católica, por ser la más poderosa) y el Estado, han sido el divorcio civil, los derechos sexuales y reproductivos (entre ellos el aborto), la unión registrada de convivencia de pareja («concubinato») y la definición del matrimonio heterosexual, respectivamente el reconocimiento de la libertad de orientación sexual. Mientras que el divorcio civil en la actualidad en todos los países latinoamericanos está legalmente fundamentado en las CPE (en Chile, como último país, recién en 2004), los demás temas que tienen que ver con los derechos sexuales y reproductivos, de lejos son todavía reconocidos o constitucionalizados, debido a una fuerte injerencia de la iglesia católica y de las iglesias evangélicas más conservadoras.

La iglesia católica, a través de coaliciones interamericanas y de instituciones como el Consejo Pontificio para la Familia (Vaticano), viene intentando desde mucho tiempo introducir en los países latinoamericanos la moral sexual y reproductiva católica, mediante la implantación del «Día del Neonato», la fundamentación del «Derecho a la vida desde la concepción» en las CPE, la definición del matrimonio como «unión entre dos personas de sexo distinto» y el «Derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones». En este afán, la jerarquía católica se halla en extraña compañía o «insanta alianza» con las iglesias evangélicas conservadoras, sobre todo las de origen estadounidense.

Así, la CPE del Perú hace eco a esta injerencia y presión en el Artículo 2: «…El concebido es sujeto de derecho en todo cuento le favorece», y en 2002 este artículo fue modificado para formular de manera más tajante: «…está prohibido el aborto, salvo la excepción permitida por la ley [es decir el «aborto terapéutico»]». Sin embargo. Los obispos peruanos condenaron esta formulación de excepción, porque en sus ojos «abriera la puerta a la legalización del procedimiento».

En prácticamente todos los países latinoamericanos, el aborto está penalizado por ley, a excepción del llamado «aborto terapéutico» (si la vida de la madre está en peligro), que incluso en algunos países (El Salvador desde 1998; Nicaragua desde 2006; Honduras; Chile) queda o nuevamente es penalizado; en algunos países, se admite además el «aborto jurídico» (en caso de violación; México, Guatemala, Panamá, Colombia, Bolivia). El único país que legaliza el aborto dentro de las primeras 12 semanas de gestación es Cuba.

La pugna por la injerencia de las iglesias en la legislación estatal sobre aborto, educación sexual y matrimonio homosexual puede ser observada de manera ilustrativa en el caso boliviano, durante el proceso constituyente y respecto al resultado de la nueva CPE que refleja un compromiso respecto a la «moral sexual cristiana»: por una parte, no incluye la posición fundamental «… desde la concepción», por otra parte, define el matrimonio como «unión entre una mujer y un varón». En el Artículo 18, se expresa, a pesar de la fuerte presión por parte de los sectores conservadores de las iglesias: *«Toda persona tiene derecho a la vida* [sin: «desde la concepción»] *y a la integridad física, psicológica y sexual».* El artículo 63 excluye constitucionalmente el matrimonio homosexual: *«El matrimonio entre una mujer y un hombre se constituye…»*, expresión claramente inducida por el *lobby* religioso conservador.

El Artículo 66 garantiza los derechos sexuales y reproductivos: *«Se garantiza a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos.»* Lo cual para sectores conservadores de las iglesias iguala a la legalización del aborto, la eliminación de la «patria potestad» sobre los adolescentes en materia sexual, a la permisividad y el libertinaje sexual. La nueva CPE prioriza la libertad de conciencia sobre la «imposición» de una cierta postura religiosa respecto a los derechos sexuales y reproductivos. Pero la pugna verdadera se dará a la hora de elaborar una ley que recoja esta base constitucional.

6. A manera de conclusión

Las nuevas CPE de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) demuestran que en América Latina empieza a darse un quiebre de la «cristiandad», es decir de la «confesionalidad» del Estado y de una identificación tácita de los principios políticos fundamentales con la ética religiosa, sea ésta de origen católica («moral sexual») o de raigambre evangélica («ética cristiana»). La inclusión de otro tipo de religiosidad y espiritualidad (la ancestral indígena, el sincretismo),

cosmovisión *(Pachamama)* y el reconocimiento del derecho a la identidad sexual (más allá de la heterosexualidad), como también de los derechos sexuales y reproductivos reflejan un primer intento de «descolonización» de la libertad religiosa y de conciencia, sin por ello asumir un carácter «laicista» o incluso «ateo», tal como muchos opositores a las reformas constitucionales vienen denunciando.

La nueva CPE de Bolivia es altamente «religiosa», aunque no en un sentido institucional o confesional. Mientras que las palabras «iglesia» o «enseñanza religiosa» ya no aparecen, abundan los términos «religión» (5), «religioso/a» (6), «espiritualidad» (4) y «cosmovisión» (7). Se nota el cambio de la terminología, desde una acepción institucional-católica a un enfoque espiritual-pluralista. El ejemplo de Bolivia podría ser señal de lo que se presentaría en el futuro para otros países del continente: Una pluralización de actores y formas religiosas, la desconfesionalización del Estado y una paulatina descolonización de las secuelas de la «cristiandad» colonial y neocolonial, tanto en su vertiente católica como evangélica.

Bibliografía

Blanck de Oliveira, Lilina et al. (orgs.). (2009). *Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina: Pesquisas e Perspectivas Pedagógicas.* Blumenau: edifurb y São Leopoldo: Nova Harmonia.

Castillo Guerra, Jorge y Vernooij, Joop (eds.). (2009). *Relaciones interreligiosas en el Caribe: Ecumene, interculturalidad e interreligiosidad*. Berlín: LIT.

Dignitatis Humanae. (1965). *Declaración sobre la libertad religiosa*. Concilio Vaticano II. Roma: Vaticano.

Dobrée, Patricio y Bareiro, Line (Articulación Feminista Marcosur). (2005). «Estado laico, base del pluralismo». En: Campaña 28 de setiembre. *La Trampa de la Moral Única: Argumentos para una democracia laica.* Lima: Editorial Línea Andina. 66-75. También disponible en: http://www.choike.org/documentos/punico/bareiro04.pdf

Fe y Pueblo (2009). *Dios y la Pachamama en la escuela.* Número temático de *Fe y Pueblo* N° 15. Segunda época (Bolivia).

González Ruiz, Edgar (2010). «La Iglesia y las leyes en América Latina». En: http://www.redvoltaire.net/article821.html

Navarro Floria, Juan (2009). «Religión y Derecho: Los desafíos actuales en América Latina». En: http://www.libertadreligiosa.net/articulos/milan09.pdf

22. María y *Pachamama*: Los santos transculturales y su representación en el contexto andino

1. Introducción

Los estudiosos de la religión se han preguntado desde hace mucho tiempo por qué el catolicismo español, traído por los conquistadores con espada y sufrimiento inimaginable a *Abya Yala*, como se llama al continente latinoamericano en la dicción indígena[486], fue tan rápida y ampliamente aceptado por los «conquistados» y reclamado por ellos como suyo. Esto se aplica en particular a la región de los Andes, donde la fe cristiana encontró una marcada religiosidad indígena y una estructura social completamente estructurada en el Imperio Incaico. Este «desencuentro» de dos mundos, filosofías y tradiciones religiosas se describe de modo ejemplar en el legendario encuentro del conquistador Pizarro y el Inca Atahualpa *(Atawallpa)* en 1532 (el 16 de noviembre) en Cajamarca, en el Perú actual. Aparte de la reminiscencia histórica, se trata también de imágenes fuertes de lo «sagrado» y «profano», de «poder» e «impotencia». Según la leyenda, se dice que el dominico Vicente de Valverde, que acompañó a Pizarro en su conquista, presentó como una «demonstración» del verdadero dios cristiano la Biblia a Atahualpa con las palabras: «Esta es la Palabra de Dios». Se dice que Atahualpa reaccionó y llevó, de acuerdo con las costumbres de la tradición oral, el objeto pesado desconocido al oído escuchó atentamente, y finalmente arrojó la Biblia al polvo con las palabras: «No habla». Lo que era el comienzo de una masacre sin igual y el comienzo del fin del *Tawantinsuyo*, el gran y poderoso Imperio Incaico.[487] A pesar de ello, toda la región andina se hacía católica en menos de cien años, si bien que las huellas de la religión precolonial y la cosmo-espiritualidad[488] han sobrevivido hasta nuestros días.

Una de las posibles respuestas a la pregunta de los mencionados estudiosos religiosos radica en el hecho de que las estructuras básicas de la cosmovisión católica y de la cosmo-espiritualidad indígena se hallan muy próximas entre sí, en contraste, por ejemplo, con un dualismo y la creencia en el más-allá helenísticos o con la énfasis protestante en el sujeto individual y en el texto escrito. Esta tesis de la convergencia se intensifica, o más bien se vuelve particularmente poderosa, cuando se trata del significado de lo femenino en ambos universos religiosos: el catolicismo español del Renacimiento tardío, por un lado, y la cosmo-espiritualidad andina en el apogeo del Imperio Incaico, por otro.

---

[486] En la búsqueda de un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente latinoamericano, nos encontramos con obstáculos lingüísticos: «América Latina» es un nombre que se pliega al predominio de las lenguas occidentales (el latín y sus evoluciones) y al capricho del navegante italiano Amerigo Vespucci, excluyendo así las lenguas nativas. Aunque el término *Abya Yala* es ciertamente un *pars pro toto* –es una expresión de la etnia de los kuna de Panamá y Colombia- se refiere explícitamente al continente indígena (la «América profunda») con sus características no occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa «la tierra fértil en la que vivimos».

[487] En dicción no eurocéntrica, el Imperio Incaico (el nombre se refiere a los gobernantes monárquicos de la dinastía Inca) se llama *Tawantinsuyo* o «Imperio de las Cuatro Direcciones» (del quechua *tawa*: «cuatro», *suyo*: «territorio, región, imperio»; -*nti*-: «juntos», «conectados»).

[488] Prefiero hablar de «cosmo-espiritualidad» antes que de «cosmovisión», porque este último término se basa demasiado en el significado predominante del sentido de la vista y su metáfora para el conocimiento y la experiencia de Dios («visión») en Occidente. Para la sensación andina, no es el sentido de la vista que predomina, sino el oído, el gusto y el olfato.

En esta contribución me gustaría exponer con más detalle un ejemplo de esta «convergencia» que no sólo ha conducido a un tipo especial de sincretismo andino-cristiano, sino que ha producido como «tipo ideal» *(Idealtyp)* una identidad iconográfica que no tiene parangón. A lo que me refiero concretamente, es la convergencia entre el icono católico de la «Virgen María» –en el contexto latinoamericano llamado simplemente «Virgen»- y la concepción indígena de la tierra como una «madre vivificadora» o *Pachamama*.[489]

2. La topografía sagrada de los Andes

La cosmo-espiritualidad andina se basa en los dos principios de complementariedad y correspondencia derivados del axioma de la relacionalidad.[490] La correspondencia significa la relación mutua entre los fenómenos de la esfera «superior» *(hanaq/alax)*[491] y los de la esfera «inferior» o vital-mundana *(kay/aka)*, ambos descritos por el término central panandino *pacha*: *hanaq/alax pacha*, o *kay/aka pacha*. La complementariedad, por otra parte, resulta, por así decirlo, en una correspondencia horizontal entre una esfera «izquierda» *(lloqe/ch'iqi)* o de connotación femenina *(warmi)* y una esfera «derecha» *(paña/kupi)* o de connotación masculina *(qhari/chacha)*. Juntos, estos dos principios forman la Cruz Andina o la *Chakana*[492] que representa otra convergencia iconográfica, pero de la que no entraremos en detalles en esta ocasión. Pero importante para nuestro tema es la «ubicación» de la *Virgen Pachamama* o la madre tierra María en la topografía religiosa andina.

En el famoso dibujo cosmogónico de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cronista indígena de principios del siglo XVII (1613), la *Pachamama*, o la figura que él llamaba *mama pacha*, aparece, desde el punto de vista de la representación, al lado derecho o de connotación masculina, mientras que al lado izquierdo aparece la *mama qocha* o madre primordial del lago – se refiere al Lago Titicaca. Recientemente las y los antropólogas/os se vienen distanciando críticamente de una traducción demasiado inequívoca de *pachamama* o *mama pacha* por la expresión española «Madre Tierra». Más bien, se presupone como base un mito original de connotación femenina, según el cual *Pacha*, el universo de tiempo y espacio ordenado según los principios de la sabiduría andina, es la «madre» *(Mama)* de toda existencia, incluida la de la humanidad.[493] Así, *Pachamama* no sería simplemente la «Madre Tierra», sino la «Madre Cosmos», que en quechua y aimara a menudo es enfatizada por una conversión de las partes de la palabra (tal como también Pachacuti Yamqui lo hizo): *mama pacha*.

---

[489] Las publicaciones más importantes sobre la temática:
Kessel, J. van, «Virgen Pachamama: Mito de la Fundación», en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2 (41), 1992, 62-90; Cáceres Chalco, Efraín, «¿La Pachamama es la Virgen María?», en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 16, Chucuito 1984, 36-45; Valencia Parisaca, Narciso, *La Pachamama: Revelación del Dios creador*, Quito 1998, Abya Yala.

[490] Cf. Al respecto Estermann, Josef, *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Lima-Cusco 2018[3] [Quito 1998]: Paulinas/Seminario San Antonio Abad, en especial 129ss.

[491] A menos que se indique lo contrario, la primera expresión es la del quechua y la segunda la del aimara; dado que alrededor del 35% del vocabulario de ambos idiomas es idéntico, puede aparecer el mismo término que no se repite (por ejemplo, *pacha*).

[492] Cf. Al respecto Estermann, Josef, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito 2014, Abya Yala, especialmente 63ss. y 178ss.

[493] Cf. Sobre todo Mujica, Luis, *Pachamaman Kawsan: Hacia una ecología andina*. Lima 2017, PUCP.

En la iconografía del pueblo, sin embargo, la *Pachamama* como «Madre Tierra» está claramente ubicada en el lado izquierdo con connotaciones femeninas, en complementariedad con las connotaciones masculinas del lado derecho, como las montañas, el agua corriente o el ganado. Al mismo tiempo, la *Pachamama* corresponde a los fenómenos meteorológicos y astronómicos de nubes, niebla, luna y estrella vespertina.[494] La tensión sagrada más importante en el sentido de una relación complementaria y correspondiente, sin embargo, se manifiesta entre la *Pachamama* y los *Apus/Achachilas*, los espíritus guardianes del ganado y de los humanos que se asocian con las cumbres de las montañas parcialmente nevadas. Ambos lugares sagrados son también espacios de transición o *Chakanas*; la *Pachamama* entre nuestro mundo vivencial *(kay/aka pacha)* y el mundo interior *(ukhu/manqha pacha*; el interior de la tierra, minas, cuevas), los *Apus/Achachilas* entre nuestro mundo vivencial y la esfera astronómica y meteorológica encima de nosotros/as *(hanaq/alax pacha)*. Esto pone al manifiesto una característica importante de la religiosidad andina, a saber, la función ritual de lo sagrado de permitir las transiciones y reducir o eliminar los peligros correspondientes.[495]

Esta función no es totalmente distinta de la de los santos cristianos y especialmente de la Virgen María, que son considerados como mediadores en la relación entre el ser humano y Dios. No es de extrañar, por tanto, que los santos introducidos por los colonizadores y misioneros españoles –entre ellos también Jesucristo y el Espíritu Santo- ocupen en la topografía sagrada de los Andes aquellos lugares que antes estaban reservados a «santos» nativos o deidades, respectivamente fenómenos asociados a lo sagrado y divino. En la antropología religiosa, este fenómeno se conoce sobre todo en relación con los lugares de culto y sitios de peregrinación posteriores como «superposición» de la antigua religión por la nueva: sobre los cimientos del Templo del Sol de los Incas en Cusco, los dominicanos construyeron su primera iglesia; un lugar sagrado de culto de los aimaras con connotación femenina se convirtió en el lugar mariano de peregrinación de Copacabana a orillas del lago Titicaca. Para nuestro tema, sin embargo, el concepto de «convergencia»[496] es quizás más útil, es decir, la coincidencia estructural o topográfica de dos figuras sagradas de diferentes tradiciones religiosas que son culturalmente completamente diferentes, pero muy cercanas entre sí en términos de función y apreciación popular.

Además de la *Pachamama* y la Virgen María –que discutiremos con más detalle más adelante- esto también se aplica a los *Apus/Achachilas*[497] y Jesucristo, a Santiago e

---

[494] Cabe señalar que la complementariedad existe en la línea horizontal entre izquierda (femenina) y derecha (masculina), mientras que la correspondencia se da en la línea vertical entre la parte superior *(hanaq/alax)* y la inferior o el aquí y ahora *(kay/aka)*.

[495] La mayoría de los ritos andinos tienen el carácter de «ritos de transición» *(rites de passage)*, ya sea en el sentido cósmico, meteorológico, astronómico, agrícola, ya sea de ciclos vitales. Por lo tanto, son considerados como «puentes» *(chakanas)* en un sentido simbólico y representativo, ya que ayudan a superar situaciones precarias.

[496] Véase Vertovec, Steven, «Ethnic Distance and Religious Convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad», en: *Social Compass* 45/2, Londres 1998, 247-263.

[497] Estos términos del quechua *(Apu)* y aimara *(Achachila)* se refieren, por un lado, a los antepasados y, por otro, a los espíritus guardianes de los pueblos y aldeas de los Andes, que en su mayoría están asentados en la cima de una montaña o en un cerro. La conexión entre los dos se establece cuando los antepasados se convierten, según la creencia común, en «espíritus guardianes» y continúan de esta manera su servicio a la comunidad después de su muerte. Por lo tanto, los términos se utilizan en parte también para los/as ancianos/as sabios/as en el sentido de una rendición de honor.

Illapa, la deidad indígena de los relámpagos, o al apóstol Tomás y *Tunupa*, la deidad del Altiplano andino disfrazada de mendigo.[498] La «convergencia» topográfica se puede ver, por ejemplo, en el hecho de que el lugar de peregrinación indígena a Cristo más importante de los Andes australes *(Qoyllur Rit'i)*, está situado en la zona de las cumbres de las montañas a una altitud de 5.000 metros, es decir, ocupa el espacio que los *Apus/Achachilas* habían reivindicado anteriormente como su lugar sagrado, y que el santuario más importante de María (la *Virgen de Copacabana*) se encuentra a orillas del lago Titicaca, es decir, la zona fértil de la *Pachamama*. Jesucristo está asociado con las cruces pintadas de verde en los cerros y cumbres de las montañas[499], también conocido como *Apu Jesucristo*, mientras que María está asociada con la *Pachamama*. Estos dos santos complementarios y también correspondientes –para la ortodoxia católica, por supuesto, no son simplemente «santos»- constituyen para el sentimiento andino, a pesar de los hechos históricos contrarios, una «pareja» y no madre e hijo. Así que la tierra no puede ser trabajada en la Semana Santa, porque para la población indígena la Madre Tierra, respectivamente la Virgen María llora por su «compañero Jesús» y, por lo tanto no es abordable.[500]

3. María en la iconografía andina

En *Abya Yala*, María fue asimilada muy rápidamente y al parecer sin mayores problemas de inculturación en prácticamente todos los ámbitos culturales e integrada en las diversas topografías sagradas. Hoy en día, prácticamente todos los países, todos los Estados-Nación tienen su propio santuario mariano, que a menudo es un importante lugar de peregrinación.[501] Las más famosas son sin duda «Nuestra Señora de Guadalupe»

[498] Al respecto, véase Estermann, Josef, «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación», en: Vigil, José María (org.), *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), México 2007, Dabar, 89-98.

[499] Cf. Estermann, Josef, «Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos», en: Zwetsch, Robert (ed.), *CETELA: Encuentro de Cochabamba: Bolivia – noviembre de 2005*. CD-ROM (ISBN–85-89754-12-X.01), 2007, 1-16.

[500] Cf. Estermann, Josef, «Porqué la *pachamama* está de duelo por su pareja: un ejemplo del sincretismo andino», en: Ídem, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito 2014, Abya Yala, 49-52.

[501] He aquí un listado en orden alfabético de los países y de la denominación castellana original:

Argentina:	*Nuestra Señora de Luján*
Bolivia:	*Nuestra Señora de Copacabana*
Brasil:	*Nossa Senhora da Conceição Aparecida*
Chile:	*Virgen del Carmen de Maipú*
Colombia:	*Nuestra Señora de Chiquinquirá*
Costa Rica:	*Nuestra Señora de los Ángeles*
Cuba:	*Virgen de la Caridad del Cobre*
Ecuador:	*Nuestra Señora del Quinche*
El Salvador:	*Nuestra Señora de la Paz*
Guatemala:	*Nuestra Señora del Rosario*
Honduras:	*Virgen de Suyapa*
México:	*Nuestra Señora de Guadalupe*
Nicaragua:	*Nuestra Señora de «El Viejo»*
Panamá:	*Santa María de La Antigua*
Paraguay:	*Nuestra Señora de Caacupé*
Perú:	*Nuestra Señora de la Merced*
Puerto Rico:	*Nuestra Señora de la Divina Providencia*

(México), que es a la vez patrona de toda América, «*Nossa Senhora da Conceição* Aparecida» (Brasil), la «Virgen de la Caridad del Cobre» (Cuba) y «Nuestra Señora de Copacabana» (Bolivia). Los diferentes grados de indigenización y criollización son sorprendentes: para Centroamérica, la «Virgen de Guadalupe», para la región andina la «Virgen de Copacabana» y para la población afroamericana la «Virgen de Aparecida» (Brasil) son la expresión más concisa de la confluencia sincrética de diferentes culturas y religiones. La fuerte aceptación de María también es evidente en la denominación de ciudades (Concepción, Asunción, Nuestra Señora de la Paz, Rosario), aunque en este respecto, los títulos honoríficos de Jesucristo son casi igualmente frecuentes (El Salvador, San Salvador, Encarnación).

Son innumerables los estudios sobre la *Virgen de Guadalupe* que muestran la estrecha relación con la «madre de los dioses» Tonantzin de los aztecas[502]; hasta el día de hoy se rumorea que los/as creyentes indígenas dirigen su mirada a la serpiente aplastada por María mientras adoran la imagen mariana milagrosa y, por lo tanto, adoran a la deidad precolonial Quetzalcóatl[503], y no a la «Madre de Dios» cristiana, En los Andes de América del Sur, la introducción de María como Madre de Dios por parte de los primeros misioneros, ha llevado a una multitud de imágenes sincréticas de la Virgen María y de representaciones de la Madre de Dios inspiradas en el imaginario indígena. La veneración precolonial y aún muy presente de la *Pachamama* juega un papel decisivo en la sincretización indígena de la Virgen María. No es casualidad que en la iconografía, el Niño Jesús en los brazos de María tenga un significado muy subordinado o inclusive nulo, es decir: está completamente ausente.

A continuación quiero enfocarme en cuatro ejemplos de la iconografía andina para mostrar la estrecha relación entre María y la *Pachamama*: La *Virgen del Cerro* de Potosí en Bolivia, la *Virgen del Rosario de Pomata* de la *Escuela Cuzqueña* de Cusco en el Perú, la *Virgen de Urkupiña* de Cochabamba en Bolivia y *Nuestra Señora de Copacabana* de Copacabana en Bolivia.

4. La *Virgen del Cerro*

La representación de María/*Pachamama*, conocida desde los años 80 con el nombre de *Virgen del Cerro*, hace referencia al legendario y aún explotado Cerro Rico de Potosí, en

---

República Dominicana:	*Nuestra Señora de las Mercedes; Nuestra Señora de Altagracia*
Uruguay:	*Virgen de los Treinta y tres*
Venezuela:	*Nuestra Señora de Coromoto*

[502] La obra clásica en español:

León-Portilla, Miguel y Valeriano, Antonio, *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nicān mopōhua»*, México 2000, Fondo de Cultura Económico.

En alemán e inglés:

Contreras Colín, Juan Manuel, *Das «Nican mopohua», kritischer Ausdruck des indigenen Denkens: Eine ethische und politische Lektüre*, Munich 2010, Hochschule für Philosophie.

Elizondo, Virgil, *Guadalupe. Mother of a New Creation*, Maryknoll, New York 1997, Orbis Books.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531–1813*. Chicago 1976, University of Chicago Press.

Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531–1797*. Tucson 1995, University of Arizona Press.

[503] Se supone que en la aparición de María a Juan Diego, éste utilizó la expresión azteca o nahua *Coatlaxopeuh*, que se pronuncia como *Quatlasupe* y se acerca mucho al término español *Guadalupe*. *Coa* significa «serpiente», *tla* es el artículo femenino, mientras que *xopeuh* significa «aplastado».

sierra andina de la actual Bolivia. El cerro es considerado como el origen de la riqueza europea, el comienzo de la industrialización moderna y la evolución paulatina del capitalismo, ya que los tesoros de plata extraída de sus entrañas permitieron en gran medida las conquistas de las potencias comerciales y coloniales europeas. Se estima que estos tesoros tienen un valor actual total de unos 50 mil millones de dólares estadounidenses.[504] Las vetas de plata fueron descubiertas por casualidad en 1545 por el «indio» quechua Diego de Huallpa que posteriormente desencadenaron una verdadera fiebre de plata entre los colonizadores y aventureros españoles. En el siglo XVII Potosí era considerada como una ciudad cosmopolita, y en parte superaba la importancia de las metrópolis europeas como París o Londres; hoy en día Potosí es una pequeña ciudad boliviana bastante destartalada e inhóspita.

Hay cuatro pinturas de la *Virgen del Cerro*, todas de un artista anónimo del siglo XVIII y de varios intérpretes, probablemente hechas originalmente por un quechua de Potosí que se había convertido al cristianismo. Tres de los cuadros se encuentran en Bolivia (Casa de Moneda en Potosí y Museo Nacional de Arte en La Paz) y uno en Argentina (colección privada, Buenos Aires).[505] La más conocida es la versión ubicada en la Casa de Moneda de Potosí, que es la que tiene más elementos plásticos. A continuación nos referiremos a este cuadro y consultaremos a los demás sólo cuando se trate de detalles específicos que sean interesantes y esclarecedores para nuestro tema. En 1980, la historiadora y conocedora de arte boliviana, Teresa Gisbert, hizo accesible la *Virgen del Cerro*, junto con muchos otros motivos, a un amplio público en el famoso volumen *Iconografía y mitos indígenas en el arte*,[506] después de haber sido desapercibida durante mucho tiempo en el pavimento de una iglesia.[507]

Aunque el comisionado del cuadro[508] probablemente quería documentar el descubrimiento del Cerro Rico y su entrega de los caciques indígenas precoloniales a la Iglesia y corona española, la pintura representa la típica topología sagrada andina, combinada con el mensaje subversivo de que la deidad femenina indígena *Pachamama* sigue existiendo en la «Virgen María» y, por lo tanto, sigue protegiendo a sus hijos, la población indígena de los quechuas.

---

504 La expresión *Vale un Potosí*, utilizada incluso por Cervantes en el *Quijote*, atestigua la inmensa importancia de los yacimientos de plata y oro y el significado de la ciudad –ahora marginal- en el siglo XVII, cuando eclipsó a París y Londres.

505 1. Anónimo, Museo de la Casa de Moneda, Potosí, Bolivia; 2. Anónimo, Museo Nacional de Arte, la Paz, Bolivia; 3. Anónimo, puesto a la venta en el mercado negro en La Paz, Bolivia, documentado por Gisbert op. cit., 17, figura 4; 4. Anónimo, colección privada, Buenos Aires, Argentina.

506 Gisbert, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz 1980, Gisbert & Cía.

507 Uno de los mejores estudios de este cuadro se puede encontrar en: Gentile Lafaille, «Margarita E., «Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro: Iconología, siglos XVI a XX», en: San Lorenzo del Escorial (ed.), *Advocaciones Marianas de Gloria*, Madrid 2012, San Lorenzo del Escorial, 1141-1164.

508 Muy probablemente Don Melchor Carlos Inga, descendiente de Inca *Wayna Qhapaq*, quien aparece en la foto con el hábito de Santiago en la esquina inferior derecha.



Figura 1: *Virgen del Cerro* (Museo de la Casa de Moneda, Potosí, inicio siglo XVIII, anónimo)

La parte superior, llamada *hanaq pacha* (o *alax pacha* en aimara) o «esfera superior» en la cosmo-espiritualidad andina, está poblada por el panteón cristiano, es decir, las tres personas divinas y dos arcángeles, y a sus pies los dos elementos astronómicos de sol y luna, que desempeñan un papel importante tanto en la iconografía europea como en la cosmo-espiritualidad andina. La parte inferior o *kay pacha* (en aimara *aka pacha*) representa el doble poder terrenal del período colonial español, es decir, el rey y sus vasallos a la izquierda y el papa y su representante en la colonia a la derecha[509], y en el medio un globo estilizado como símbolo de la división del mundo conocido y desconocido en poder secular y eclesiástico por medio del *Patronato*.[510]

---

[509] La imagen 2 (Museo Nacional de Arte) identifica la figura del papa con Clemente XI (que fue Papa de 1700 a 1721) y la del rey con Felipe V (Rey de España de 1700 a 1746). Esto corresponde al tiempo en que se hizo este cuadro (1720). La primera imagen (Museo de Moneda; figura 1 arriba) puede haber servido de modelo y es un poco más antigua.

[510] El *Patronato Regio* (en el caso de España y Portugal llamado también *patronato*, respectivamente *padroado real*) transfirió *de iure* y *de facto* la autoridad religiosa de la Iglesia Católica (Santa Sede) a los reyes españoles y portugueses (más tarde también franceses), que así ejercieron todo el poder de protección («patronato») sobre la población indígena, también en materia religiosa. Como resultado, las

Pero para nosotros es interesante la zona media, que encarna la *Chakana*, el puente sagrado y cósmico entre la zona superior e inferior. La «Virgen del Cerro», es decir María en forma del Cerro Rico de Potosí, llena el centro del cuadro y atrae inevitablemente la mirada del espectador o de la espectadora. La escena se concibe como la coronación de María, pero a los ojos de los indígenas, la imagen adquiere un significado completamente diferente, si se omiten las áreas superior e inferior que siguen ambas una lógica colonial y eurocéntrica. María simboliza la inagotable generosidad y fertilidad de la tierra, en este caso del Cerro Rico, es decir la función maternal y telúrica de lo femenino. Sobre el manto rojo de la Virgen María y el cerro más pequeño de Wayna Potosí hay todo tipo de animales típicamente andinos (llamas, alpacas, vicuñas) y plantas *(wira-wira)*, así como los mineros en diversas actividades. De particular interés, sin embargo, es la figura del Inca en la parte inferior izquierda de la vestimenta mariana o del Cerro Rico, junto con un guerrero del ejército incaico. Este Inca puede haber sido *Paullu Inka*,[511] de quien se dice que fue el que más colaboró con los españoles.[512]

María es así asociada con el mundo indígena y precolonial, con el dominio incaico, pero también con la *Pachamama* como fuente de toda vida. Junto con el Inca, forma una complementariedad sexual típicamente andina, mientras que las otras dos áreas (arriba y abajo) son exclusivamente masculinas. Esta complementariedad andina se ve reforzada por el sol y la luna a ambos lados de la Virgen del Cerro, que simbolizan la asignación sexuada como condición previa para la vida y su continuidad. La posición del rostro de María en la cima del cerro, que en la topología andina está reservada a los espíritus guardianes masculinos *(Apus, Achachilas)*, da la impresión de que ocupa la posición del Espíritu Santo en la Trinidad divina. No es casualidad, ya que hay ilustraciones de la *Escuela Cuzqueña* en las que María ocupa este lugar.[513]

---

dinastías reales pudieron determinar la actividad misionera y así enviar órdenes religiosas y sacerdotes seglares, además de la fundación de diócesis y prelaturas, el nombramiento de obispos y el establecimiento de seminarios. Sin embargo, la práctica del *patronato* –en contra de la voluntad del papa- también condujo a una serie de violaciones de la prohibición de la esclavitud y a una distancia cada vez mayor entre la Santa Sede y el poder político, que se manifestó, entre otras cosas, en la pugna posterior sobre la orden de los jesuitas y su abolición (1773) bajo la presión de los reyes español, portugués y francés.

[511] *Paullu Inca Túpac*, respectivamente *Pawllu Inca Tupaq* (* alrededor de 1510, según otras fuentes 1518 en Cusco; † 1549, según otras fuentes 1550 en Cusco) fue hijo del Inca *Wayna Qhapaq* y de su esposa secundaria *Añas Colque*. Era hermano o hermanastro de *Ninan Cuyochi, Waskar, Atawallpa, Tupaw Wallpa* y *Manko Qhapaq*.

[512] En el segundo cuadro (Museo Nacional de Arte), la signatura incaica también está resaltada por los dos «columnas de Hércules» a ambos lados de la Virgen del Cerro, símbolo del dominio incaico del Cusco, como señala Guamán Poma (Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616), Copenhague, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°, Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales, folio 1057; http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

[513] En la tercera imagen, los elementos «indígenas» se desvanecen en gran medida; María aparece con el niño sobre su brazo, el cerro se hace casi irreconocible y se mezcla con las nubes de la esfera superior, el Inca ha desaparecido, y las figuras de la zona inferior tienen claramente rasgos coloniales. Por lo tanto, esta adaptación de la *Virgen del Cerro* fue probablemente comisionada por un español (y no por un criollo o incluso por un descendiente de la última dinastía incaica).

5. La *Escuela Cuzqueña* y sus representaciones de María

Esto nos lleva al segundo ejemplo, esta vez de la famosa *Escuela Cuzqueña*, la escuela colonial cusqueña[514], que ha producido innumerables pinturas de carácter sagrado. Un ejemplo es *Nuestra Señora del Rosario de Pomata*, realizada por un artista anónimo en el siglo XVIII, más o menos al mismo tiempo que la *Virgen del Cerro*. La figura de la *Virgen María de Pomata* no es diferente a la de la *Virgen del Cerro*, pero en esta representación, el panteón celestial y la demostración terrenal de poder están completamente ausentes. Pomata (del aimara *puma uta*: «casa del puma andino») está situada a orillas del lago Titicaca, hoy en el lado peruano entre la ciudad de Juli y la frontera con Bolivia, en una zona poblada por los/as aimaras. Pomata es llamada el «Balcón Filosófico del Altiplano», y la iglesia de Santiago de Pomata está llena de elementos indígenas subversivos que sólo los iniciados descubren.

El autor del cuadro era probablemente un aimara muy versado en la religión católica que, al igual que los escultores, canteros y albañiles, quería dotar a la iglesia colonial de Pomata de sus propias ideas y preferencias indígenas sin que sus patrones españoles o criollos se dieran cuenta.[515] La pintura *Nuestra Señora del Rosario* se realizó entre 1700 y 1750[516] sobre la base de una escultura del siglo XVI y tenía por objeto acercar a los/as indígenas a la verdadera fe católica después de que varias campañas para «erradicar la idolatría» hubieran fracasado en el siglo XVII. La figura de María, debido a la cosmo-espiritualidad indígena andina, era particularmente adecuada para despertar el interés por la nueva fe, ya que las deidades con connotaciones puramente masculinas –como la Trinidad cristiana- se consideraban incompatibles con los principios básicos de complementariedad y correspondencia.

En el caso de *Nuestra Señora del Rosario de Pomata* (de la cual hay más de 40 representaciones diferentes)[517], se asoció un motivo católico (rosario) con uno andino, a saber, la exuberante flora de la región andina, especialmente la de *Kantu*, una flor típicamente andina. La clásica *Virgen del Rosario* estaba en azul y rojo, sosteniendo un rosario en su mano derecha y el Niño Jesús en su mano izquierda, quien con su mano derecha está llevando a cabo un gesto de bendición y en su mano izquierda está sosteniendo el globo terráqueo con una cruz sobre él. La escultura original del siglo XVI se había adherido más o menos a estas directrices europeas, pero las representaciones

---

[514] La *Escuela Cuzqueña* fue una tradición de arte católica con sede en Cusco, Perú, durante el período colonial, en los siglos XVI, XVII y XVIII. Fue probablemente la más importante de la América colonial española y se caracteriza por su originalidad y gran valor artístico, resultado de dos corrientes: por un lado, la tradición artística occidental (especialmente la española) y, por otro, el esfuerzo de los pintores indígenas y mestizos por expresar su realidad y su visión del mundo. La mayoría de los artistas permanecieron anónimos; sin embargo, el pintor italiano Bernardo Bitti (desde 1583) y Luis de Riaño de Lima dieron impulsos decisivos. El artista indígena más importante y original de la *Escuela Cuzqueña* fue sin duda Diego Quispe Tito, quien tuvo una influencia decisiva en este movimiento artístico en el siglo XVII.

[515] En la iglesia de Pomata se han encontrado un total de 92 pinturas, la mayoría de ellas de la *Escuela Cuzqueña*.

[516] La mención más antigua de una pintura data de 1677 que actualmente se encuentra en el *Museo Histórico Regional (Casa Garcilaso)* en Cusco. También se pueden encontrar otras representaciones en la *Casa del Corregidor* de Puno (Perú), en la iglesia de San Pedro en Juli (Perú) y en el *Museo Arquidiocesano* de La Paz (Bolivia).

[517] Un buen análisis de la representación de la *Virgen del Rosario de Pomata* se encuentra en: Stanfield-Mazzi, Mary, «La Virgen del Rosario de Pomata», en: *Anuario de Estudios Bolivianos, archivísticos y bibliográficos* N˚ 10, Sucre 2004, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 689-719.

sobre el lienzo fueron tomando cada vez más elementos del contexto andino. El Niño Jesús lleva ahora un *qapisayu*, un chaleco andino bordado, en su corona hay un *suri*, la versión andina del avestruz, y las flores están dispuestas como guirnaldas, tal como todavía se puede ver hoy en día en las fiestas religiosas de los Andes.



Virgen del Rosario
Escultura original de 1570 aprox., anónimo,
(Iglesia de Santiago de Pomata, Perú)



Virgen del Rosario
Representación del siglo XVII, anónimo,
(Museo Nacional de Arte, La Paz, Bolivia)

La forma del manto de la *Virgen de Pomata* es muy parecida a la de Potosí, pero esta vez no retoma el motivo del Cerro Rico, sino el del jardín, quizás aludiendo al Jardín del Edén. Y así la Virgen María se traslada de nuevo a las cercanías de la *Pachamama*, que en su flor acoge a todas las personas, animales y plantas, como el manto extendido de María. Sin embargo, la *Virgen de Pomata* estaba mucho menos asociada con la *Pachamama* que en el caso de la *Virgen del Cerro*. Por este motivo, se incluye en esta oportunidad otra representación de la Virgen María, también de la *Escuela Cuzqueña*, la *Virgen de Belén*, que data del siglo XVIII. Esta imagen retoma elementos tanto de la *Virgen del Cerro* de Potosí como de la *Virgen del Rosario* de Pomata. La forma triangular de su túnica es aún más pronunciada y recuerda fuertemente al Cerro Rico de Potosí. El Niño Jesús parece ser parte de la prenda, y de alguna manera «cuelga» torcido,

sin ser sostenido correctamente, y con certeza sin apoyo; además, su prenda tiene la misma forma geométrica que la de su madre. La *Virgen de Belén* también podría llamarse –en términos modernos- la María «ecológica».



Representación de la *Virgen de Belén*, Cusco, anónimo, del siglo XVIII
Banco de Crédito del Perú, Lima

La *Escuela Cuzqueña* ha hecho todo lo posible para presentar contenidos católicos al estilo andino. Famosa es la representación de la Última Cena, en la que en lugar de pan y vino se sirven las delicias andinas de *cuy*, *chicha* (cerveza de maíz), *tuna* (fruta de cactus) y queso andino. En el caso de las *Vírgenes* o representaciones de María, la Escuela sigue relativamente de cerca los lineamientos de la iconografía colonial, pero despierta una estrecha relación con la *Pachamama* por los sentimientos indígenas. Durante la procesión del *Corpus Christi* en Cusco, entre los 15 santos hay cinco *Vírgenes*

diferentes, y junto con Santa Ana y Santa Bárbara constituyen prácticamente la mitad de los santos llevados alrededor de la plaza principal del Cusco, como reemplazo religioso y a la vez superando la procesión de las momias de los 14 Incas en tiempos prehispánicos.[518]

6. La *Virgen de Urkupiña*

La leyenda de la aparición de la *Virgen de Urkupiña* en Quillacollo cerca de Cochabamba (Bolivia) es en muchos aspectos muy similar a la de la *Virgen de Guadalupe* en México y también incluye elementos de la *Virgen del Cerro* de Potosí.[519] A principios del siglo XVIII, una niña de una familia pobre de quechuas de la aldea de Cota, al sureste de Quillacolla (hoy parte de la ciudad boliviana de Cochabamba) habría visto, mientras pastoreaba las ovejas, en la colina de enfrente a una mujer con un niño en brazos y habría mantenido largas conversaciones con ella en quechua. Además, se dice que ha jugado con el hijo de la extraña mujer y, por lo tanto, siempre llegaba a casa demasiado tarde. Cuando sus padres le preguntaron, la niña les contó sobre sus encuentros con el extraño fenómeno que ella llamó *mamacha erqewan* («la pequeña madre con el niño»). Después de muchos más supuestos encuentros, los padres finalmente acudieron al cura del pueblo *(doctrinero)* y quisieron verificar la verdad de los relatos de su hija.

Pero como la pastora apareció demasiado tarde en el lugar al pie de la colina, donde brotan dos manantiales, la mujer con el niño ya había subido de nuevo a la colina. Cuando la niña la vio allí, gritó en quechua: *Jaqaypiña urqupiña, urqupiña!* («¡Ella ya está arriba, ya está en la colina!»), lo que le daría a la aparición mariana el nombre de *Urkupiña*.[520] La aparición se desintegró, sin embargo, cuando la niña llegó a la cima de la colina, pero quedó atrás una «imagen celestial» que pronto fue llevada a la iglesia de Quillacolla y adorada desde entonces. Y la aparición se conoció a partir de ese momento como *Virgen de Urkupiña*, que hoy es junto a la *Virgen de Copacabana* el lugar de peregrinación mariana más importante de Bolivia y que tiene también para toda América del Sur una gran irradiación. Las primeras noticias de la veneración de esta imagen datan de 1760.

---

[518] Las santas (mujeres) son: Santa Bárbara, Santa Ana, Virgen de la Natividad, Virgen de los Remedios, Virgen Purificada, Virgen de Belén, Virgen de la Inmaculada Concepción (también llamada La Linda). Los santos (varones) son: San Antonio, San Jerónimo, San Cristóbal, San Sebastián, San Cristóbal, San Sebastián, Santiago Apóstol, San Blas, San Pedro y San José. En la época precolonial, 14 momias de los Incas eran llevadas en procesión alrededor de *Wauqaypata*, la plaza principal de Cusco, el centro del *Tawantinsuyo*. El *Corpus Christi* en Cusco es una superposición típica, es decir, la sustitución de un culto precristiano por uno cristiano, conservando al mismo tiempo muchos elementos y la coreografía general.

[519] De los estudios científicos sobre la *Virgen von Urkupiña* cabe mencionar: Derks, S., *Power and Pelgrimage: Dealing with Class, Gender and Ethnic Inequlity at a Bolivian Marian Shrine*, Berlín 2009, LIT (un estudio antropológico del peregrinaje y de sus implicaciones sociales y étnicas); Valdivia, W. G. y García Mérida, W. (eds.), *Historia del Milagro: Antología de Urqupiña*, Cochabamba 2001, Los Tiempos (un antología completa sobre sus orígenes); Lagos, M. L., «La Virgen y los Indios», en: Valdivia 2001, 107-114 (sobre la apropiación de la *Virgen* por la población autóctona); Brun, W. *Urqupiña de Antaño 2007: Convocatoria*, Quillacolla 2007, Fundación Autóctona Urkupiña (sobre la fiesta del 15 de agosto); Albro, R., «Neoliberal Ritualists of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Patronal Fiesta», en: *Ethnology* 37(2), 1998, 133-164 (sobre la apropiación actual de la *Virgen* por comerciantes y migrantes).

[520] *Urkupiña* es la forma hispanizada de la expresión quechua *Urqupiña*, que está compuesta por el sustantivo *urqu* («colina») y los dos sufijos *pi-* (topónimo) y *ña-* («ya»), lo que junto con la afirmación resulta en una afirmación existencial: «está (se halla) ya en la colina».



Virgen de Urkupiña, Iglesia de Quillacolla, Bolivia

La iconografía de la *Virgen de Urkupiña* es, a primera vista, muy europea, a pesar del trasfondo indígena de la leyenda de su creación. Los rostros de María y del Niño son blancos, tienen ojos azules y no revelan ningún rasgo indígena, pero en el caso de María se acercan mucho al ideal de belleza de una mestiza. Llama la atención que María esté maquillada, con los labios de color rojo fuego, las pestañas resaltadas con rímel y las cejas cuidadosamente depiladas; también lleva largos aretes ricamente decorados, un collar de perlas, anillos de colores en casi todos los dedos, y su largo cabello cae suelto sobre los hombros en movimientos ondulantes bajo un pañuelo transparente. Todo esto indica que con el paso del tiempo la mayoría de la población mestiza ha reivindicado la *Virgen* para sí misma, vestida en consecuencia y dotada de atributos claramente femeninos, casi eróticos. El Niño Jesús tiene el pelo encrespado, pero por lo demás apenas difiere de las representaciones habituales en Europa en esa época.

La asociación con la *Pachamama* deriva, por un lado, de la leyenda de sus primeras apariciones y, por otro, de la forma de su manto, que forma un gran triángulo ancho y se acerca así a la figura de la montaña o cerro que aparece de modo acentuado en la *Virgen del Cerro*. Además, el cerro *(urqu)* aparece en su título honorífico y juega un papel central en la leyenda de la aparición y desaparición de la mujer con su hijo. Aunque las colinas y las cumbres de las montañas también juegan un papel importante en la presencia de lo sagrado en la topología bíblica, en un contexto andino se recuerda inevitablemente que estos lugares son *chakanas* primarios, puentes cósmicos de mediación entre una región «divina» *(hanaq/alax pacha)* y la región terrenal-humana de nuestro mundo *(kay/aka pacha)*. La *Virgen de Urkupiña* es la única Virgen de *Abya Yala* que ha conservado un nombre indígena, aparte de la *Virgen de Guadalupe* y la *Virgen de Copacabana*, pero que se refieren a topónimos más que a contenido.



Virgen de Urkupiña, Iglesia de Quillacolla, Bolivia

7. *Nuestra Señora de Copacabana*

El cuarto ejemplo proviene de Copacabana, actualmente parte del Estado Plurinacional de Bolivia, a orillas del lago Titicaca, que pertenecía en la época colonial al Virreinato de Lima y que era en la época precolonial un importante sitio sagrado del *Tawantinsuyo*, es decir, del Imperio Incaico, así como de los pueblos preincaicos, especialmente de los aimaras. Como en el caso de Cusco, donde la iglesia de Santo Domingo se construyó sobre los cimientos del Templo Inca del Sol *(Qorikancha)*, Copacabana es también un ejemplo de la «superposición», la táctica misionera de la evangelización a través del aparente predominio de los lugares de peregrinación cristianos construidos sobre antiguos santuarios indígenas. Copacabana –el término es una hispanización de *quta qawaña*:

«mirada al lago» o de la diosa de la fertilidad *Kotakawana*[521]- era un lugar sagrado de los Urus, Aimaras y Quechuas (Incas) antes de la colonización por los españoles. En la historia del famoso santuario de peregrinación mariana, escrito por Fray Alonso Ramos Gavilán (Lima 1621)[522], que es una fuente inagotable de información sobre aspectos históricos, religiosos, etnográficos, arqueológicos y antropológicos de la primera época colonial, éste interpreta el nombre «Copacabana» (o *Qupaqhawana* en la dicción de las lenguas indígenas) como «un lugar desde donde se puede ver la piedra radiante».

Las diversas interpretaciones de la etimología y los relatos que circulan sobre la mitología andina en el contexto del lago Titicaca sugieren que en el caso de Copacabana ya existía en la época precolonial un santuario de una deidad con connotaciones femeninas, que no estaba directamente asociada con la *Pachamama*, sino con *Mama Quta* o *Mama Qocha* («madre del lago»).[523] En el ya mencionado dibujo cosmogónico de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), *mama cocha* figura en el lado izquierdo con connotaciones femeninas (vistas desde la representación), en correspondencia con *mama pacha* en el lado opuesto. El lugar cerca de Copacabana, erróneamente llamado *Horca del Inka* por los españoles, era un observatorio astronómico[524]; los propios Incas se establecieron en la Isla del Sol e Isla de la Luna frente a la costa de Copacabana, que forman según la leyenda la cuna del *Tawantinsuyo*.

La historia de la *Virgen de Copacabana* es atípica en este sentido, porque no comenzó en el lugar mismo, ni tuvo como punto de partida una aparición original, sino que se apoyó en la *Candelaria*, la muy venerada *Nuestra Señora de la Candelaria*[525] en las Islas Canarias. Dado que los dominicos dirigieron la *Doctrina* (parroquia) de Copacabana de 1539 a 1574 y además se encargaron del santuario de la *Candelaria* en Tenerife desde 1530, el culto a la *Candelaria* ya estaba muy extendido en las tierras altas andinas alrededor del lago Titicaca en la primera fase de la época colonial. Debido a varias malas cosechas y otras adversidades, Tito Yupanqui (o *Titu Yupanki*, que más tarde tomó el nombre cristiano de «Francisco»), que era descendiente del Inca *Wayna Qhapaq*, decidió hacer una estatua de la *Virgen Candelaria* y erigirla en su lugar de origen, Copacabana.

---

521 El científico español Mario Montaño Aragón ha descubierto en los «Archivos de las Indias» en Sevilla (España) un relato de origen completamente diferente al geográfico: *Kotakawana* es, por lo tanto, el dios o la diosa de la fertilidad en la temprana mitología (preincaica) de los Andes, una correspondencia con la clásica deidad griega Afrodita o la Venus romana. Según la leyenda, esta deidad es andrógina y vive en el lago Titicaca. Su corte consiste en criaturas masculinas y femeninas representadas en esculturas coloniales. En las iglesias católicas (por ejemplo, en el portal de la iglesia de Lampa) se les llama *Umantuus*; su equivalente en la cultura occidental es muy probablemente la sirena (ver: Revilla Orías, Paola, «Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina», en: *Runa* Vol.33/N°2 (2012), Buenos Aires, 133-155).

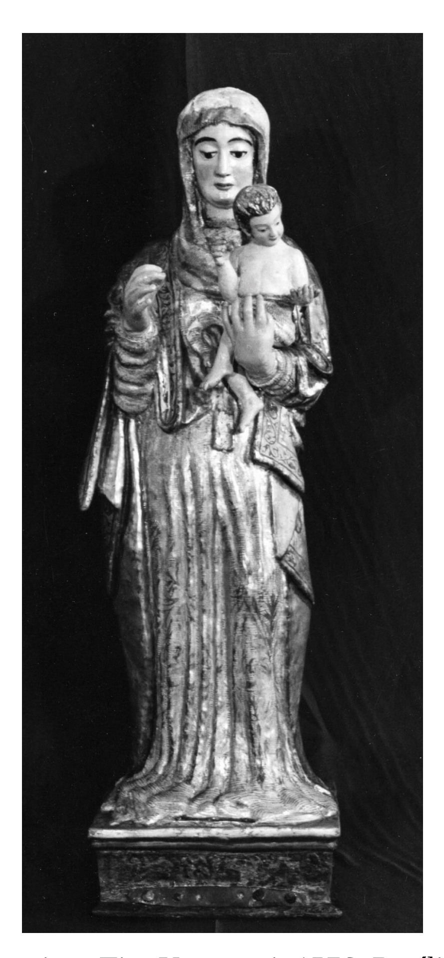
522 Lazcano, Rafael, «Notas al hilo de la lectura: Historia de Nuestra Señora de Copacabana, del agustino Alonso Ramos Gavilán (1570-1621)», en: *Archivo Agustiniano* 101, 253-260, Sucre 2017.

523 *Qhuta* es aimara y *qocha* (o *qucha*) quechua para «lago»; *mama quta/qocha* también se usa para el «mar» (considerado hostil por los Incas). Es notable que en los comentarios sobre la etimología de «Copacabana», muchos/as hablan de la expresión quechua *quta khawana* que en realidad es una expresión aimara, que se escribe, además, de manera diferente *(quta qhawaña)*. En cuanto a la ortografía del quechua, en Bolivia se aplica la trivocalidad (tres vocales), en el Perú se sigue aplicando la pentavocalidad (cinco vocales); de ahí la diferencia de ortografía *(qocha/qucha)*.

524 *Horca del Inca*, literalmente «horca del rey inca», es en aimara el acrónimo *Pachatika* lo que significa «lugar donde se mide el tiempo», entonces un observatorio astronómico. Tampoco tiene nada que ver con el Imperio Incaico, ya que data del siglo XVIII a.C., de la cultura Chiripa.

525 El término *candelaria* alude a la vela *(candela)* o las velas que la imagen de la Virgen María tenía en su forma original en Tenerife. Fue en esta forma que ella vino al Nuevo Mundo.

En Potosí, Yupanqui se formó en el arte de tallar y produjo la imagen de la *Señora de la Candelaria* hecha de madera de agave, que fue traída a Copacabana en 1583 y que desde entonces ha sido llamada *Nuestra Señora de Copacabana* (a veces también: *Virgen Candelaria de Copacabana*).



Virgen de Copacabana, Francisco Tito Yupanqui, 1576, Basílica de Copacabana, Bolivia

La estatua original se mantiene sencilla, en madera con laminado de oro y vestidos como corresponde a una princesa *Qoya* o Inca. María tiene una candela (vela) en su mano derecha y al Niño en su mano izquierda, que está a punto de caer de su mano. Los rasgos faciales son andinos. En las representaciones posteriores, la Virgen adquiere cada vez más rasgos de la *Virgen de Pomata*, con maquillaje, aretes y anillos en los dedos. Pero en algunas representaciones, María y el Niño son de piel oscura y de fisonomía indígena, rodeados por el sol y la luna a la derecha y a la izquierda, y una prenda de vestir en la ya conocida forma triangular que recoge el esplendor floral de la *Virgen del Rosario*. La vela en la mano derecha es ahora enorme (un cirio), y toda la aparición descansa en una enorme luna creciente plateada.



Virgen de Copacabana, anónimo, siglo XVIII, Basílica de Copacabana, Bolivia

La relación con la *Pachamama* no es directamente evidente con la *Virgen de Copacabana*. Más bien, debido a la veneración precolonial de *Mama Quta* (o *Cocha*), existe una estrecha relación con el lago y, por lo tanto, con el legendario origen del universo a partir de las aguas del lago Titicaca y la genealogía del *Tawantinsuyo*, en la que *Mama Ocllo* jugó un papel central.[526] Junto con la diosa de la fertilidad preincaica *Kotakawana*, la figura de *Pachamama* inconsciente y subliminalmente siempre juega un papel para la población indígena cuando adoran a la *Virgen de Copacabana*. La mayoría de los peregrinos no sólo encienden velas para la Virgen María, sino que rocían la tierra

[526] *Mama Ocllo* (en quechua *Mama Uqllu*) es, según la mitología incaica, una deidad y madre reproductiva. Según la leyenda, es hija del dios *Inti* («Sol») y de su esposa *Mama Qilla* («Madre Luna»), así como hermana del primer rey Inca *Manqo Qhapaq*. Se dice que los dos hermanos fueron enviados a la tierra por *Inti* para mejorar el mundo. *Inti* les dio un bastón de oro *(Tupayawri)* para que éste se hundiera en el suelo en un lugar fértil donde pudieran fundar una ciudad. Se dice que llegaron a la tierra en la Isla del Sol en el lago Titicaca, y después de una larga búsqueda por el Altiplano andino, el bastón se hundió en el suelo, con lo cual habrán fundado la ciudad de *Qusqu* (Cusco) y, por lo tanto, el Imperio Incaico *(Tawantinsuyo)*.

con chicha o alcohol *(ch'alla)*, suben al Calvario (una colina entre el pueblo y la laguna, a la que conduce una vía crucis) y dejan que el *yatiri* (chamán andino) realice un ritual para la *Pachamama*.[527]

8. *Pachamama* y María: Conclusiones

En la tradición oral de los Andes, la tierra se denomina *Pacha Virgen*, *Pacha Mama* y *Pacha Ñusta,* en referencia a la Trinidad cristiana masculina, es decir, «Tierra Virgen», «Tierra Madre» y «Tierra Princesa «, en la que el primer título honorífico alude claramente al culto mariano católico importado por los españoles, el último a la tradición del período incaico[528] y el título medio a una práctica panandina de cosmo-espiritualidad indígena. Para el sentimiento andino, el término «virgen» no se asocia a un ideal de vida (celibato), sino que en el sentido de fertilidad y complementariedad se entiende siempre en correspondencia complementaria con el elemento masculino de los *Apus/Achachilas* («deidades de la montaña»), que a su vez se asocian con la figura de Jesucristo como *Apu Taytayku*.[529] María no es vista como una madre soltera asexuada, sino como pareja fértil del *Apu/Achachila* más cercano, y, por lo tanto, también de Jesucristo. Esta relación, histórica y doctrinalmente difícil de sostener –María y Jesús como pareja-, tiene su origen en la cosmo-espiritualidad andina y trasciende los hechos biológicos e históricos. Es importante preservar la complementariedad fundamental, tal como existe en todas formas de culto de cristofanías y otras hierofanías.

La mejor interpretación teológica de la *Pachamama* proviene del sacerdote católico aimara Narciso Valencia Parisaca de Juli en el Perú (cerca de Pomata), quien lamentablemente murió hace poco en un trágico accidente de tránsito. En su monografía *La Pachamama: Revelación del Dios creador*,[530] Valencia se refiere al rostro femenino de Dios, que tiene un significado especial en los Andes. Esto se asocia, por un lado, con la Virgen María y, por otro, con la *Pachamama*, ambas fusionándose de cierta manera: «Esa ausencia representativa [de la *Pachamama*] y la influencia de todas las advocaciones que se dan a la Virgen María y la suscitan una analogía especulativa de la existencia de una relación entre ella y la *Pachamama*. En varias fiestas patronales en homenaje a la Virgen María, se escuchará lo siguiente: «Así como la Virgen da buenos frutos, de la misma manera nuestra Pacha Mama nos da buenos frutos y nos manda vivir unidos»».[531] Al mismo tiempo, también es claro que la *Pachamama* no es la Virgen

---

[527] Hay estudiosos que encuentran una conexión entre la deidad panandina *Wiraqucha* (o «Viracocha»), que también señaló el «lago» *(qucha)* en su nombre, y el posterior lugar de peregrinación mariana de Copacabana. Ver Cáceres Chalco, Efraín, «¿La Pachamama es la Virgen María?», en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 16, Chucuito 1984, 36-45.

[528] Las *ñustas* eran las «princesas» del *Tawantinsuyo*, hijas vírgenes del rey Inca. La relación con la *Pachamama* aún existe hoy en día en Perú, Bolivia y Argentina, donde se celebra la fiesta en honor de la *Pachamama*, con la mujer más anciana del pueblo simbolizando la tierra fértil y generosa, y una joven virgen *ñusta*, que representa la tierra no trabajada, la *Pacha Ñusta*.

[529] Cf. Al respecto Estermann, Josef, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito 2014, Abya Yala, especialmente 177-199.

[530] Valencia, Parasaca, Narciso, *La Pachamama: Revelación del Dios creador*, Quito 1998, Abya Yala.

[531] Op. cit. 46.

María, pero ambas tienen una función muy similar en dos universos religiosos diferentes, lo que se denomina «equivalentes homeomórficos»[532] en la Filosofía Intercultural.

A pesar de las campañas de «extirpación de idolatrías», que en el siglo XVII fueron llevadas a cabo por la Iglesia Católica en el Virreinato del Perú contra las prácticas indígenas, éstas no pudieron ser erradicadas y mucho menos excluidas de la cosmo-espiritualidad de los Andes. Además de las diferentes formas de «doble fidelidad»[533] o paralelismo religioso, la estrecha relación entre María y *Pachamama* en la iconografía andina es un ejemplo de un sincretismo que va más allá de la mera adaptación o inculturación y que ha producido una nueva síntesis de un cristianismo andino o una cosmo-espiritualidad andina cristiana.

En el curso de un renacimiento del culto a la *Pachamama* en los últimos treinta años, combinado con un interés esotérico y eco-espiritual por lo telúrico (*Gaia*, *Pachamama*, diosas de la fertilidad celtas, rastros bíblicos de deidades femeninas, etc.), también se han creado nuevas iconografías de *Pachamama-María*. La *Pachamama*, como ha señalado vívidamente el teólogo aimara Narciso Valencia[534], no es representada por los indígenas en un cuadro; tales representaciones pictóricas han sido desarrolladas por una élite intelectual indígena y la población mestiza, pero también por los personas de procedencia occidental en busca de formas holísticas de espiritualidad.

---

[532] El término «equivalentes homeomórficos» proviene de Raimon Panikkar (Panikkar, Raimon, «Filosofía y Cultura: Una relación problemática», en: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen 1996* (Concordia Reihe Monographien, vol. 19), Aquisgrán 1996, Mainz-Verlag, 15-41): «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18). En el sentido de los «juegos lingüísticos» de Wittgenstein, los «equivalentes homeomórficos» tienen en diferentes tradiciones culturales (respectivamente juegos lingüísticos) una función más o menos idéntica o similar en el contexto total de significado e interpretación (por ejemplo, el alfil en ajedrez), pero no pueden traducirse simplemente uno a uno (porque el contexto cultural, respectivamente la posición en el tablero de ajedrez es diferente). Así, en un contexto andino, la Virgen María y la *Pachamama* pueden ser consideradas como «equivalentes homeomórficos».

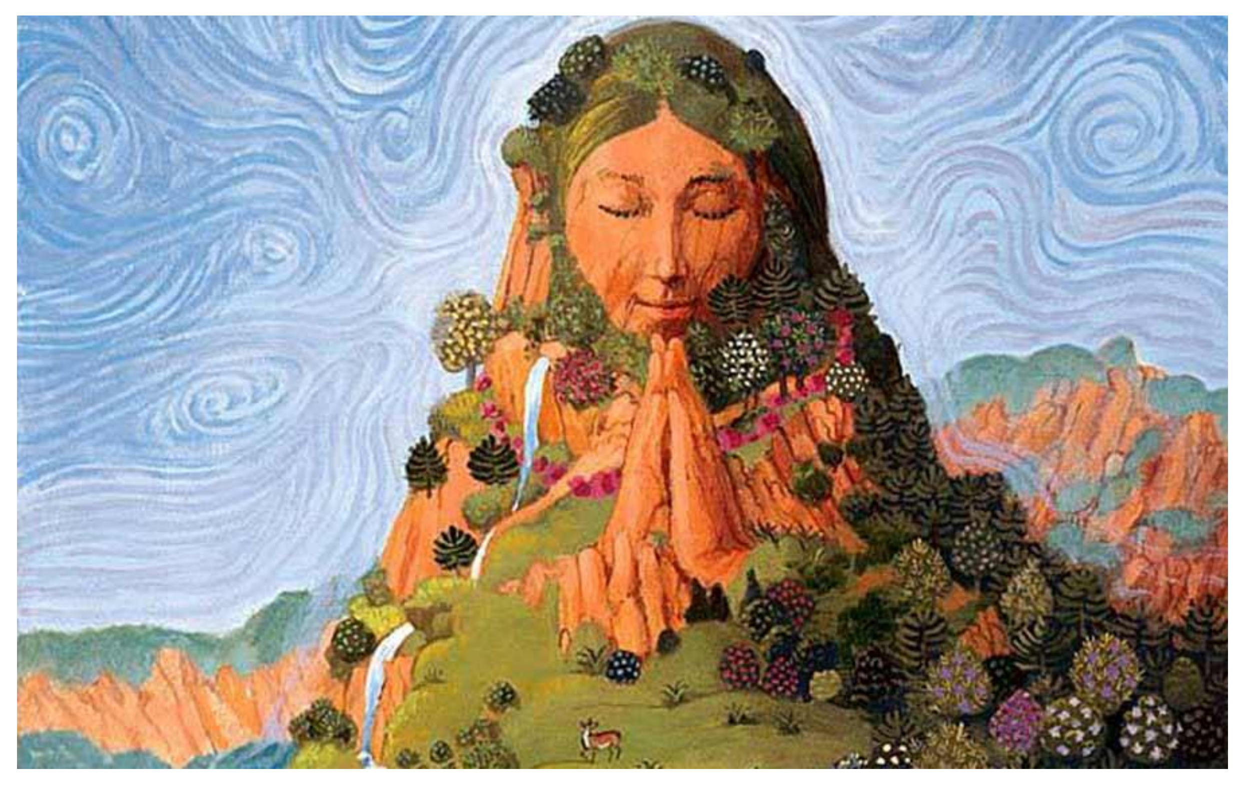
[533] Cf. Estermann, Josef, «¿Doble fidelidad o neopaganismo?: Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes» (manuscrito no publicado); como ejemplo véase: Estermann, Josef, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito 2014, Abya Yala, especialmente 121-125.

[534] Cf. nota 530.



http://edelmannext.files.wordpress.com/2007/10/pachamama1.jpg

Además de cuadros en los que no se hace referencia alguna a una iconografía católica de María, como ejemplo y a la vez conclusión de estas consideraciones, cabe mencionarse un cuadro en el que la *Pachamama*, al igual que la Virgen María, tiene las manos cruzadas y la mirada baja en oración interior.



https://www.pinterest.de/pin/70157706665895350/

Bibliografía

Albro, R. 1998. «Neoliberal Ritualists of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Patronal Fiesta», en: *Ethnology* 37(2), 133-164.

Brun, W. 2007. *Urqupiña de Antaño 2007: Convocatoria*, Quillacolla, Fundación Autóctona Urkupiña.

Cáceres Chalco, Efraín. 1984. «¿La Pachamama es la Virgen María?», en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 16, Chucuito, 36-45.

Contreras Colín, Juan Manue. 2010. *Das «Nican mopohua», kritischer Ausdruck des indigenen Denkens: Eine ethische und politische Lektüre*, Munich, Hochschule für Philosophie.

Derks, S. 2009. *Power and Pelgrimage: Dealing with Class, Gender and Ethnic Inequlity at a Bolivian Marian Shrine*, Berlín, LIT.

Elizondo, Virgil. 1997. *Guadalupe. Mother of a New Creation*, Maryknoll, New York, Orbis Books.

Estermann, Josef. S.f. «¿Doble fidelidad o neopaganismo?: Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes» (manuscrito no publicado).

--------- 2007. «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación», en: Vigil, José María (org.), *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), México, Dabar, 89-98.

---------- 2007. «Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos», en: Zwetsch, Robert (ed.), *CETELA: Encuentro de Cochabamba: Bolivia – Noviembre de 2005*. CD-ROM (ISBN–85-89754-12-X.01), 1-16.

-------- 2014. «Porqué la *pachamama* está de duelo por su pareja: un ejemplo del sincretismo andino», en: Ídem, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito, Abya Yala, 49-52.

-------- 2014. *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*, Quito, Abya Yala.

-------- 2018. *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Lima-Cusco 2 [Quito 1998], Paulinas/Seminario San Antonio Abad.

Gentile Lafaille. 2012. «Margarita E., «Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro: Iconología, siglos XVI a XX», en: San Lorenzo del Escorial (ed.), *Advocaciones Marianas de Gloria*, Madrid, San Lorenzo del Escorial, 1141-1164.

Gisbert, Teresa. 1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert & Cía.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1615/16. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Copenhague, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°, Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales, folio 1057; http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm).

Kessel, J. van. 1992. «Virgen Pachamama: Mito de la Fundación», en: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2 (41), 62-90.

Lafaye, Jacques. 1976. *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531–1813*. Chicago, University of Chicago Press.

Lagos, M. L. 2001. «La Virgen y los Indios», en: Valdivia, 107-114.

Lazcano, Rafael. 2017. «Notas al hilo de la lectura: Historia de Nuestra Señora de Copacabana, del agustino Alonso Ramos Gavilán (1570-1621)», en: *Archivo Agustiniano* 101, 253-260, Sucre.

León-Portilla, Miguel y Valeriano, Antonio. 2000. *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nicān mopōhua»*, México, Fondo de Cultura Económico.

Mujica, Luis. 2017. *Pachamaman Kawsan: Hacia una ecología andina*. Lima, PUCP.

Panikkar, Raimon. 1996. «Filosofía y Cultura: Una relación problemática», en: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, *Aachen 1996* (Concordia Reihe Monographien, vol. 19), Aquisgrán, Mainz-Verlag, 15-41.

Poole, Stafford. 1995. *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531–1797*. Tucson, University of Arizona Press.

Revilla Orías, Paola. 2012. 'Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina', en: *Runa* Vol.33/N°2 (2012), Buenos Aires, 133-155.

Stanfield-Mazzi, Mary. 2004. «La Virgen del Rosario de Pomata», en: *Anuario de Estudios Bolivianos, archivísticos y bibliográficos* N° 10, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 689-719.

Valdivia, W. G. y García Mérida, W. (eds.). 2001. *Historia del Milagro: Antología de Urqupiña*, Cochabamba, Los Tiempos.

Valencia Parisaca, Narciso. 1998. *La Pachamama: Revelación del Dios creador*, Quito, Abya Yala.

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic Distance and Religious Convergence: Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad», en: *Social Compass* 45/2, Londres, 247-263.

23. Teologías indígenas en *Abya Yala*: Sus repercusiones en políticas progresistas en América Latina

1. Introducción

Como es sabido, la Teología de la Liberación latinoamericana «clásica»[535] de los años 1970 y 1980 no sólo se ha expandido por el mundo a Asia, África y Oceanía, e inclusive a Europa y Norteamérica, sino que se ha diversificado de acuerdo con la irrupción y visibilización de nuevos sujetos (mujeres, jóvenes, afrodescendientes, indígenas, personas LGBTI, Madre Tierra etc.) y nuevas problemáticas surgidas a raíz de la globalización neoliberal. Una de estas diversificaciones que marca al mismo tiempo un «giro hermenéutico»[536], es el surgimiento de teologías indígenas, llamadas en América Latina o *Abya Yala* «Teologías Indias». Como inicio y a la vez catalizador puede ser considerado el Quinto Centenario, es decir, la conmemoración de quinientos años de Conquista, genocidio, evangelización, encuentro de dos mundos, según la perspectiva, en 1992. Si bien es cierto que las teologías indígenas ya tienen antecedentes mucho antes de esa fecha, el año emblemático de 1992 ha sido importante para la «indigenización» de la Teología de Liberación.

Un evento particularmente importante fue la cuarta Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), del 12 al 28 de octubre de 1992 en Santo Domingo en la República Dominicana. Mientras que las anteriores conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) han hecho hincapié en la situación de pobreza, exclusión social y «subdesarrollo» de las grandes mayorías de la población del continente, la Conferencia de Santo Domingo enfoca el tema de la cultura, y por tanto de la discriminación y marginalización de los pueblos indígenas y afrodescendientes.[537] Para la «Teología India», esta conferencia ha sido un ímpetu decisivo y una fuente de inspiración, que repercutió más tarde en movimientos políticos y sociales como el levantamiento zapatista en México (1994), gobiernos indígenas y de izquierda en Ecuador, Bolivia y Uruguay, y en el fortalecimiento de los movimientos indígenas a lo largo de *Abya Yala*[538].

---

[535] Se suele distinguir tres etapas de la Teología de la Liberación (TL): 1. La «clásica» de los años 1970 y 1980 que planteaba los principales desafíos, el análisis socio-económico y la constitución de Comunidades Eclesiales de Base (CEP); 2. La TL diversificada de acuerdo al surgimiento de nuevos sujetos (mujeres, indígenas, jóvenes, afrodescendientes etc.) en los años 1990 e inicio del milenio; 3. Una TL que replantea el tema de la globalización neoliberal y descolonización, en los últimos 10 años.

[536] Véase: Estermann, Josef, «Un giro hermenéutico», en: Ídem, *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de religión y teología*, Quito 2014, Abya Yala, 116-120.; también Ídem, «Hacia la transformación intercultural de la Teología: Aportes desde el contexto andino», en: Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad (org.), *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*, San José CR 2010, Scbila, 85-105.

[537] El título de la Conferencia era: «Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura Cristiana». Se eligió Santo Domingo, situado en la isla de La Española, porque en ella tuvo lugar la primera celebración eucarística del Continente americano, posiblemente a primeros de 1494, con ocasión del segundo viaje colombino. La Conferencia fue realizada en el marco del Quinto Centenario de la «evangelización de América», y el primer día del evento coincidió con los quinientos años de la primera pisada de Cristóbal Colón en una isla cerca de las Bahamas.

[538] La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente «tierra en plena madurez», y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores «América». La palabra

2. El surgimiento de la «Teología India»

La primera crítica al supuesto «economicismo» y la concepción «clasicista» de la Teología de la Liberación latinoamericana «clásica» vino de voces de otros continentes, en especial desde África. En 1976, fue fundada en Darussalam (Tanzania) la *Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo* (ASETT; conocida como EATWOT por sus siglas en inglés)[539] que permitía por primera vez el encuentro e intercambio entre teólogos/as de América Latina, África, Asia y Oceanía, sin la mediación por la teología europea y norteamericana dominante. Muy pronto, teólogos/as africanos/as cuestionaban a sus colegas de América Latina por la ausencia de la «cuestión cultural» y étnica en sus análisis socioeconómicos.[540] En efecto, «los pobres» de la Teología de la Liberación latinoamericana «clásica» no tenían ni rostro, nombre, género o edad, sino que eran una abstracción «ideológica». La toma de conciencia del factor «cultural» llevó a un replanteo de la Teología de la Liberación en los años 1980, junto al surgimiento de una teología feminista de la liberación, una *Latino Theology* en EE.UU. y una teología *queer* en algunos países del continente latinoamericano.[541]

El hecho de la «femineidad» y «etnicidad» de la pobreza, marginalización y exclusión fue retomado como desafío teológico de tal manera que no solamente surgieron nuevos sujetos (mujeres, indígenas, afrodescendientes), sino también nuevos «lugares» teológicos *(loci theologici)*: la cotidianeidad, tierra y territorio, género, cosmo-espiritualidades[542] indígenas, extractivismo minero, pluralismo religioso, Madre Tierra *(pachamama)* y el Vivir Bien andino *(suma qamaña, allin/sumak kawsay)*. En lo religioso, ha sido la Pastoral Indígena que preparaba el terreno desde los años 1960 para la posterior articulación de la «Teología India». Esta pastoral se inspiraba en el Concilio Vaticano II (1963-65) y las dos Conferencias del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979), pero también en la labor de muchos/as agentes de pastoral laicos/as, sacerdotes y obispos comprometidos, en parte ellos/as mismos/as indígenas.

«América» se deriva, como es conocido, del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente «América», en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién «descubiertas» eran conocidas bajo el nombre de «Indias Occidentales». *Abya Yala* es usada, hoy en día, por amplios sectores del mundo indígena y académico, como denominación alternativa y no-eurocéntrica para «América».

[539] *Ecumenical Association of Third World Theologians*. Es significativo el hecho de que las primeras dos conferencias mundiales de EATWOT se llevaron a cabo en África (1976 en Tanzania y 1977 en Ghana), la tercera en Asia (1979 en Sri Lanka), y recién la cuarta en América Latina (1980 en São Paulo).

[540] Esto sucedió sobre todo a partir de la quinta conferencia de EATWOT en 1981 en Nueva Delhi, donde se enfocaba las diferencias y lo común entre las teologías del llamado Tercer Mundo y sus relaciones con la teología occidental tradicional.

[541] Cf. Estermann, Josef, «Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie», en: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 50, No. 4, Immensee 1994, 307-320.

[542] Prefiero hablar de «cosmo-espiritualidad» o «cosmo-vivencia» en vez de la noción más común de «cosmovisión», porque la referencia a una «visión» subraya el rol predominante que tienen la vista y su uso metafórico en la filosofía y cultura occidental. Desde Platón hasta Heidegger, la filosofía occidental se orienta por la «vista» *(theoreia)* e interpreta la comprensión y entendimiento como una suerte de «ver intelectual». En contraste, la cosmo-espiritualidad indígena andina subraya el papel de otros sentidos como el tacto, olfato y gusto, como también el ritual como fuente de conocimientos.

Entre estas figuras protagónicas de la Pastoral Indígena, quisiera mencionar dos «obispos de los indios», Mons. Leonidas Proaño en Ecuador y Mons. Samuel Ruiz en México. Leonidas Proaño Villalba (1910-1988) fue durante más de treinta años obispo de Riobamba, antes de que se dedicara a nivel nacional a la «Pastoral Indígena». Proaño abrazó de lleno la Teología de la Liberación, pero interpretó la «opción preferencial por los pobres» en el sentido de una «opción por los/as indígenas». Fundó las *Escuelas Radiofónicas Populares* y el *Centro de Estudio y Acción Social*, para promover las comunidades indígenas. En 1973, fue acusado de ser parte de la guerrilla, tuvo que rendir cuenta en Roma, y en 1976 fue encarcelado por la dictadura militar, a pesar del descargo por el Vaticano.

El mexicano Samuel Ruiz García (1924-2011) fue de 1959 a 1999 obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el estado sureño de Chiapas[543], una región con una población mayoritariamente indígena en situación de extrema pobreza y exclusión social. A partir de 1994, Mons. Ruiz se comprometía como mediador entre el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) y el gobierno central. Ruiz es considerado uno de los principales defensores de los indígenas de Chiapas, de México y de *Abya Yala*; trabajaba incansablemente por una pastoral y liturgia inculturadas, lo que le trajo problemas con Joseph Ratzinger, en ese entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en Roma.[544]

A nivel institucional, la Pastoral Indígena fue promovida en forma especial por el *Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas* (CENAMI) de México (fundado en 1961), el *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) en Cusco, Perú (1969), la *Coordinación Nacional de Pastoral Indígena* (CONAPI) de Paraguay (fundada en 1969 bajo el nombre de «Equipo Nacional de Misiones»), el *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) en Brasil (1972), y la *Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal* (CONAPI) de Guatemala (1978). A inicios de los años 1980, surgió a iniciativa de EATWOT la *Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena* (AELAPI) que iba a tener un rol protagónico en la organización y realización de los encuentros continentales de la Teología India y las consultaciones ecuménicas sobre la Pastoral Indígena.[545] La cuarta Conferencia del CELAM en Santo Domingo (1992) instaló, por fin, una *Comisión de Pastoral Indígena* (CECABI: Comisión Episcopal de Catequesis, Pastoral Bíblica y Pastoral Indígena).[546] En 2002, el CELAM empezó a preocuparse por la «ortodoxia» de la «Teología India» y organizaba diferentes encuentros entre

---

543 Como uno de los sucesores del primer «obispo de los indios», el dominico Bartolomé de las Casas (1484/5-1566).

544 Durante la visita a México en 1999, el papa Juan Pablo II dijo textualmente: "Hoy se piensa mucho en sustituir la teología de la liberación por la teología indígena, que sería otra versión del marxismo. Pienso que la solución verdadera se encuentra en la solidaridad". Se refirió a las advertencias frente a la "teología indígena" expresadas por el Cardenal Joseph Ratzinger en la reunión con los responsables de las comisiones de Doctrina de la Fe de las Conferencias Episcopales de América Latina, celebrada en Guadalajara del 6 al 11 de mayo de 1996. En los años 1990, Samuel Ruíz García había ordenado más de 300 hombres casados *(viri probati)* como diáconos permanentes; en la celebración, también sus esposas tenían una parte activa. Ratzinger criticaba de que estos actos fueran en contra de las enseñanzas de la Iglesia y prepararan la ordenación de sacerdotes casados y de mujeres para el sacerdocio.

545 Hasta el día de hoy, AELAPI, junto al CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias), es la institución responsable para la organización de los Encuentros de la «Teología India». El más reciente y VIII Encuentro tuvo lugar de 26 a 30 de septiembre de 2016 Panajachel en Guatemala.

546 Se nota que CELAM era muy cauteloso en denominar la comisión simplemente «Pastoral Indígena», sino que incluye catequesis y pastoral bíblica.

representantes de esta línea teológica, obispos latinoamericanos y representantes de la curia romana.[547]

Antes de que la reflexión teológica en clave indígena y en la línea de la Teología de la Liberación se articulara a nivel continental, por medio de los mencionados *Encuentros Continentales de Teología India*, ya existían iniciativas a nivel regional. Una de ellas que es de especial importancia, son los encuentros de Teología Andina entre Perú y Bolivia (últimamente ampliado por Argentina), que tienen lugar cada año desde 1990 (hasta la fecha con 28 encuentros parcialmente documentados).[548] Las múltiples iniciativas de la Pastoral Indígena y los encuentros regionales de reflexión teológica en torno al aspecto indígena, como también la labor de las mencionadas organizaciones, han sido el caldo de cultivo del surgimiento de lo que fue denominado posteriormente «Teología India».[549] El término mismo parece problemático en varios sentidos: en primer lugar, no se trata de una «teología» en el sentido clásico (europeo) de la palabra, y en segundo lugar parece anacrónico y hasta peyorativo el término «indio» que ya no se usa en círculos académicos ni en las organizaciones indígenas. Uno de los representantes más destacados de la Teología India, el sacerdote y zapoteca mexicano Eleazar López Hernández, aclara el uso del término «indio» –a pesar de las críticas– de la siguiente manera: «La categoría *india*, ciertamente es una imposición venida del exterior, que nos enmascaró encubriendo nuestra identidad originaria. Pero, después de 500 años, también nos ha hermanado en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica, [...].»[550] Se trata, entonces, similar al uso de «Tercer Mundo» en la denominación de EATWOT, de un término de resistencia, de «memoria peligrosa»[551] y subversiva.

En 1990 tuvo lugar el primer *Encuentro Continental de Teología India* en México. No debe de sorprender el lugar ni la fecha, porque México era uno de los países en donde la Pastoral Indígena había tenido mayor impacto (Samuel Ruiz) y su reflexión teológica había avanzado bastante, gracias a la labor de CENAMI y AELAPI. Entre los representantes más destacados puedo mencionar, aparte del ya mencionado Eleazar López Hernández, a Clodomiro Siller Acuña. Y la fecha representa las expectativas crecientes para el Quinto Centenario de 1992, la gestación de movimientos indígenas en todo el continente e iniciativas parecidas en otras partes (por ejemplo de la «Teología Andina» que tuvo su primer encuentro en el mismo año). El Encuentro de México tuvo el objetivo de precisar el método teológico seguido por los pueblos indígenas y de crear condiciones, al interior de la iglesia católica, para que esta teología emerja con toda su fuerza y entre en diálogo con otras teologías, para mutuo enriquecimiento. Varios obispos

---

[547] En 2002 tuvo lugar en Riobamba en Ecuador un primer encuentro entre representantes de la Comisión por la Doctrina de la Fe del Vaticano, de las conferencias episcopales del CELAM y de la «Teología India», para aclarar algunas «dudas» acerca de la conformidad de ésta con las enseñanzas de la Iglesia. Aunque se podía despejar estas dudas, la presión sobre los representantes de la «Teología India» crecía bajo Ratzinger como Prefecto de la Comisión por la Doctrina de la Fe; Eleazar López tenía que dejar el directorio de CENAMI, y el obispo auxiliar de Samuel Ruiz García, Raúl Vea López O.P. fue nombrado por Juan Pablo II en 1999 obispo en Saltillo, acto considerado por mucha gente como una suerte de «destierro».

[548] Cf. IDEA, «Un camino recorrido: 15 años de Encuentros», en: Estermann, Josef (ed.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, vol. I, La Paz 2009[2], ISEAT, 227-248.

[549] Un buen ensayo sobre los antecedentes, el surgimiento y la breve historia de la Teología India, da Eleazar López: López Hernández, Eleazar, *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*, México 2006, Centro nacional de ayuda a las misiones indígenas (CENAMI).

[550] López Hernández, Eleazar, *Teología India: Antología*, Cochabamba 2000, 7.

[551] Tal como lo acuñó Johannes Baptist Metz.

de zonas indígenas estaban presentes y querían acompañar este proceso: «La Teología India, que siempre ha estado presente pero nunca suficientemente valorada, es una vena de vida que, al irrigar en condiciones mejores no sólo a los pueblos indígenas, sino a las Iglesias, será fuente nueva de rejuvenecimiento y de vitalidad para todos".[552]

Para distinguir la teología indígena de orientación cristiana de una «teología indígena autóctona» (no-cristiana), se suele usar para la primera el término «Teología India» y para la segunda «Teología India India». Hasta la fecha, tuvieron lugar ocho encuentros continentales.[553] Quisiera sintetizar algunos rasgos comunes de todos los esfuerzos de lo que es conocido bajo el denominador común de «Teología India»[554]:

Se trata de una teología cristiana, mayoritariamente en la tradición católica, pero también con fuertes articulaciones ecuménicas.

1) No es una teología académica, sino una teología de las bases, desde y por las poblaciones indígenas.
2) Se trata de una contextualización de la Teología de la Liberación en el sentido de la «opción por los/as indígenas».
3) Las fuentes de la Teología India son, por una parte, el mensaje cristiano y la fe de los/as indígenas, y, por otra parte, la riqueza de ritos, mitos, tradiciones orales y símbolos indígenas ancestrales.
4) Las ciencias auxiliares son la lingüística, la antropología cultural y las filosofías no-occidentales como la Filosofía Nahua o Andina[555].
5) No se apoya en textos teológicos, sino en tradiciones orales y bienes culturales colectivos.[556]
6) El método teológico sigue a grandes rasgos aquél de la Teología de la Liberación «clásica», solo que agrega como cuarto paso el «celebrar».
7) La Teología India es holística e integral, en contenido, forma y método.

---

[552] Así lo expresó Mons. José A. Llaguno, obispo de la Tarahumara, durante la presentación del libro *Teología India*, memoria del primer Encuentro en México 1990: *Teología India: Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México 1990*, Tomo I, Cayambe-Quito 1991, CENAMI y Abya Yala.

[553] 1990 en México; 1993 en Colón-Panamá; 1997 en Cochabamba; 2002 en Asunción; 2006 en Manaus; 2009 en San José de Berlín-El Salvador; 2013 en Pujilí-Ecuador; 2016 en Panajachel-Guatemala.

[554] La mejor publicación sobre el recorrido de la «Teología India» y sus temas principales, es del sacerdote indígena peruano Nicanor Sarmiento Tupayupanqui: Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor, *Caminos de la Teología India*, Cochabamba 2000, Verbo Divino, UCB, y Editorial Guadalupe. Y la mejor antología es de Eleazar López Hernández del mismo año: López Hernández, Eleazar, *Teología India: Antología*, Cochabamba 2000, Verbo Divino, UCB, y Editorial Guadalupe.

[555] Cf. León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, México 1956; Estermann, Josef, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito 1998; La Paz 2006^2; Lima 2018^2.

[556] Como ejemplo del tenor de la «Teología India», cf. la parte introductoria del mensaje final del último Encuentro de 2016 en Panajachel (Guatemala): «Amanece nuestro encuentro en un día, Jun Tz'ikin, cuando se teje la Palabra, y los pájaros anuncian la llegada de los hermanos del Cono Sur, la Amazonía, los Andes, el Caribe, Mesoamérica, los hermanos del Consejo Latinoamericano de Iglesias y solidarios de Europa. Con el olor de la albahaca, el pom, el mate y el cacao; con el sonido del tum, el caracol, el kultrun, la marimba y las maracas; en medio de las ofrendas de nuestros pueblos se va formando el altar. Nos reunimos, del 26 al 30 de septiembre de este año, en el lugar que nuestros hermanos mayas llaman Uk'u'x kaj-Uk'u'x ulew (Corazón del cielo-Corazón de la tierra). La lluvia, el sol y el frío nos arroparon al igual que la brisa del lago de Atitlán, que simboliza el paso del sufrimiento y el dolor del pueblo maya su refundación y de todos nuestros pueblos.» (http://alc-noticias.net/es/2016/10/03/viii-encuentro-continental-de-teologia-india-mensaje-final/).

8) La Teología India en *Abya Yala* no es uniforme, sino que ya se ha diversificado y representa la diversidad de los pueblos indígenas del continente.
9) Y finalmente, no se trata de una teología iniciada por la Iglesia ni apropiada por ella, aunque hay una articulación fuerte con las iglesias cristianas de diferente denominación.

3. Génesis y evolución de movimientos indígenas en *Abya Yala*

Durante la Colonia, siempre existían movimientos de sublevación indígena contra el poder colonial y los abusos de los colonizadores. Los más conocidos en los Andes son el movimiento del *Taki Onqoy* y las dos sublevaciones de Túpaq Amaru (José Gabriel Condorcanqui) en el actual Perú y de Túpaq Katari[557] (Julián Apaza Nina) en la actual Bolivia. El *Taki Onqoy* (en otra dicción *Taki Unquy*) era un movimiento de resistencia poco después de que los españoles habían concluido la ocupación del territorio del *Tawantinsuyo* o Imperio Incaico. El término quechua quiere decir «canto enfermo» o «enfermedad del canto» y se refiere a los movimientos extáticos y los cantos psicodélicos de las y los indígenas.[558] El movimiento empezó en 1560 en Huamanga (Ayacucho-Perú), liderado por el indígena Juan Chocne, un visionario que propagó, acompañado de dos mujeres llamadas Santa María y María Magdalena, en forma de un mesianismo milenarista, el retorno del Imperio Incaico.

Este movimiento se convertía más tarde en la llamada *Rebelión de las Huacas*, refiriéndose a los lugares indígenas sagrados *(wak'as)*. Según la creencia, las Huacas se enojan por la desacralización por el cristianismo, se posesionan de los/as indígenas para hacerles tocar música, cantar y bailar en forma extática, para anunciar la vuelta de los dioses precoloniales. Parte de esta rebelión era también la resistencia del último Inca Túpaq Amaru en la remota región cusqueña de Vilcabamba que fue vencida por el Virrey Francisco de Toledo en 1570, con la ejecución de Túpaq Amaru en la plaza principal del Cusco en 1572. Paralelamente, la resistencia espiritual (de las Huacas) fue vencida por el visitador eclesiástico, Cristóbal de Albornoz (entre cuyos ayudantes figuró el célebre cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala), que obligó a los participantes en el movimiento a abjurar públicamente, multando a los curacas que colaboraron y enclaustrando a las mujeres en conventos. En 1572, el movimiento del *Taki Onqoy* había sido erradicado por completo, aunque la memoria subconsciente colectiva perdurara hasta la actualidad. Del *Taki Onqoy* y la suerte del Inca Túpac Amaru surgió en el siglo XVII la figura mesiánica del *Inkarrí*,[559] una suerte de mesías resucitado que juntaría las cuatro partes del *Tawantinsuyo* como las cuatro partes del cuerpo de Túpac Amaru. De igual manera, los movimientos insurreccionales de Túpac Amaru II y Túpac Katari en el siglo XVIII se inspiraron en el *Taki Onqoy* y el mito del *Inkarrí*.

José Gabriel Condorcanqui lideró doscientos años después de la muerte del último *Sapa Inka* (Rey Inca) Túpaq Amaru un movimiento de rebelión contra el poder español y

---

557 La dicción española sería *Túpac Amaru*, respectivamente *Túpac Catari*, pero prefiero en adelante la dicción quechua, respectivamente aimara.
558 Cf. Millones, Luis, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, Lima 2007, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Mumford, Jeremy, «The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations, en: *Latin American Research Review*, Vol. 33, No. 1 (1998), 150-165.
559 Omer, Aurélie, «Cuatro versiones inéditas del mito de Inkarrí: Áreas de estudio: Shipetiari y Quero», en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 41, No. 81 (2015), 405-434.

se hizo nombrar en honor al último Inca «Túpac Amaru» (conocido comúnmente como «Túpac Amaru II»). La rebelión empezó abiertamente en 1780 y duraba hasta 1783, pero Túpac Amaru II fue descuartizado por los españoles ya en 1782 en la plaza principal del Cusco, igual que su ídolo Túpac Amaru I. Esta rebelión que sólo pudo ser vencida por medio de la traición, iba a ser el fanal para la lucha por la Independencia del Perú del poder colonial que iba a empezar poco después. Al mismo tiempo, en el Alto Perú (hoy Bolivia), el indígena aimara Julián Apaza Nina (1750-1781) empezó una rebelión contra el poder colonial y se hizo llamar, en honor a dos figuras del levantamiento indígena (Túpac Amaru II y Tomás Katari), «Túpac Katari».[560] Corría la misma suerte que su co-luchador en Cusco, fue descuartizado en La Paz en 1781, después de una resistencia feroz contra el ejército español.

Ambas rebeliones daban su nombre e inspiración a posteriores luchas indígenas, ya en la era republicana, y a movimientos indígenas armados, tal como el *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (MRTA) en el Perú (1982-1997) o el *Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación* (MRTKL) en Bolivia (1985-) que tenía su brazo armado en el *Ejército Guerrillero Túpac Katari* (EGTK) (1986-1992) al que pertenecía el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera. Sus antecesores fueron el *Ejército Túpac Amarista*, el *Ejército de Túpac Katari*, el *Ejército de Willka Zárate*, *Kollasuyo Indio Poder Único Socialista* (KIPUS), la *Ofensiva Roja*, *Ayllus Rojos* y el *Movimiento Indio Katarista* (MINKA) que se refieren, en forma directa o indirecta, a las insurrecciones del siglo XVIII y los nombres de Túpac Amaru y Túpac Katari.[561]

Aparte de la lucha armada, se estableció en el siglo XX un fuerte movimiento indigenista a lo largo del continente de *Abya Yala*, llamado según el contexto «indianismo», «katarismo», «zapatismo», «pachamamismo» o simplemente «indigenismo». En el Perú el gobierno militar de izquierda de Velasco Alvaredo (1968-1975) promovía la «sindicalización» de las comunidades indígenas. En Bolivia, la dictadura militar constituyó en el mismo tiempo el «Pacto Militar Campesino» (1964-1978), pero manteniendo una organización indígena propia. En Ecuador, que también vivía muchas olas de levantamiento indígena en los siglos XVIII y XIX, se fundó en 1944 la *Federación Ecuatoriana de Indios* (FEI). Pero el ímpetu para un movimiento indígena político surgió gracias a la labor de la iglesia católica, en especial la Pastoral Indígena en torno al mencionado Mons. Leonidas Proaño, de la que emergió ECUARUNARI[562] en 1972. En 1986 se constituye la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) que iba a ser la organización decisiva en la evolución

---

[560] Al igual que *amaru* en quechua, *katari* significa en aimara «serpiente», por lo que «*tupaq amaru*» (quechua) y «*tupaq katari*» (aimara) quieren decir «serpiente noble». La serpiente tenía, en contraste con la tradición judeocristiana, en los Andes una imagen muy positiva y fue considerada una importante *chakana* o puente cósmico. Tomás Katari (o Catari) (1740-1781) fue un caudillo quechua de Chayanta en el actual departamento Potosí (Bolivia) que, al reclamar sus derechos, generó y lideró una insurrección popular contra el poder colonial y la labor forzada de la mita. Fue asesinado en 1781, el mismo año que Tupaq Amaru en Cusco y Tupaq Katari en La Paz.

[561] Aunque todos estos movimientos y agrupaciones guerrilleras hayan desaparecido formalmente, el «katarismo» aún es presente en muchos movimientos indígenas del Altiplano boliviano y peruano y en ciertos círculos intelectuales. Cf. Escárzaga, Fabiola, «Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe», en: *Política y cultura* (2012), vol. 37, 185-210.

[562] *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*: «Para que la gente de Ecuador despierte».

posterior del país y de la nueva Constitución Política del Estado de 2008. En México, para tomar un ejemplo de Centroamérica, había también muchas olas de rebelión en la época colonial (Guerra del Mixtón 1541, Gran Rebelión de los mayas 1546, Rebelión de Acaxee 1601, Revuelta de Tepehuanes 1616) y republicana (Guerra Sagrada de los Yaquis 1875, Revolución Nacional 1919). En 1988 surgió el *Frente Independiente de Pueblos Indios* (FIPI), que comenzó a plantear la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México. Con el FIPI, el movimiento indígena empezó a dejar de ser apéndice del movimiento campesino. El 1 de enero de 1994 aparece públicamente el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) en el estado de Chiapas, dando un paso decisivo en la lucha de los pueblos indígenas de México por su reconocimiento e inclusión.[563]

4. El factor religioso en los gobiernos de izquierda

Tal como se manifestaba en el breve recorrido por la historia de los movimientos indígenas y las respectivas sublevaciones, el factor religioso siempre jugaba un rol preponderante. El movimiento del *Taki Onqoy* y las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, tenían un fuerte ímpetu mesiánico-milenarista, apoyándose en una suerte de sincretismo andino-cristiano. El original para este tipo de «utopías» no ha sido el «Apocalipsis» bíblico ni utopías netamente andinas[564], sino las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore y su adaptación en *Abya Yala* por protagonistas indígenas. El Nuevo Mundo ha sido para mucha gente la pantalla de proyección de un «Nuevo Jerusalén»[565], de un cristianismo renovado y original, tanto por actores de procedencia católica como por los/as protestantes que buscaban refugio de la persecución por algunos estados europeos después de la Reforma. El franciscano Joaquín de Fiore o de Floris (en italiano: Gioacchino da Fiore) (1135-1202) fue un abad nacido en Calabria, quien era un ferviente seguidor de ideas milenaristas y quiliásticas[566], proponía una división de la historia de la humanidad fundada en la divina Trinidad:

---

[563] La aparición del EZLN coincide exactamente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre EE. UU., Canadá y México que ahora es renegociado a iniciativa de la administración de Washington, pero sin Canadá. El movimiento zapatista quería llamar con este acto simbólico la atención por la discrepancia entre la situación de discriminación y marginalización de los pueblos indígenas, y el afán de maximizar las ganancias del neoliberalismo y capitalismo desenfrenado mediante el libre comercio.

[564] Cf. Respecto al tema de la «utopía andina: Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana 1986, Casa de las Américas; Lima 1987², Instituto de Apoyo Agrario; Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*, Lima 1988, Instituto de Apoyo Agrario; Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, «La utopía andina», en: *Allpanchis Phuturinqa*. Nro. 20, Cusco 1982, 85-102; Urbano, Henrique, «Discurso mítico y discurso utópico en los Andes», en: *Allpanchis Phuturinqa*. Nro. 10, Cusco 1977, 3-14.

[565] El ejemplo más conocido son los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) que ubican el «Nuevo Jerusalén», según el «Libro de Mormón», en el Estado Missouri de EE. UU. («La Nueva Jerusalén será edificada en Misuri», DyC 84:1–5). Otro ejemplo es el anterior presidente de Guatemala, Efraín Ríos Mont, quien estaba convencido de que su país fuera la Nueva Jerusalén: «Los guatemaltecos son el pueblo elegido del Nuevo Testamento. Somos los Nuevos Israelitas de América Central.»

[566] El milenarismo o quiliasmo (del latino *millenium* [«mil años»] o del griego *chilia* [«mil»]) es la doctrina según la cual Cristo volverá para reinar sobre la Tierra durante mil años, antes del último combate contra el mal, produciendo la condena del Diablo a perder toda su influencia para la eternidad y

1. La Edad del Padre que abarca el tiempo desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo; es una edad dominada por el miedo al castigo.

2. La Edad del Hijo, que empieza con el nacimiento de Cristo; está dominada por el sentimiento de fe.

3. La Edad del Espíritu Santo, que comienza con el fin del primer milenio; es una época en la que no habrá guerras ni enemistades.

Las ideas de Joaquín de Fiore cayeron en buen suelo al ser traídas al Nuevo Mundo[567], porque existían ideas muy parecidas en culturas precoloniales como la incaica. Todavía hay reminiscencias en los Andes de las cinco épocas o «ciclos clásicos»:

1. El tiempo primordial y la creación *(pachakamaq)*.
2. El tiempo de los antepasados *(ñawpa machulakuna/nayra achachilanaka)*.
3. El tiempo de los Incas y la Conquista.
4. El período «moderno».
5. El futuro.

Felipe Guamán Poma de Ayala «bautizó» esta división de la historia:

1. De Adán a Noé;
2. De Noé a Abrahán;
3. De Abrahán a David;
4. De David a Jesús;
5. De Jesús en adelante.[568]

Para los movimientos indígenas «mesiánicos», se mezclaron dos ideas: el restablecimiento del Imperio Incaico *(Tawantinsuyo)* mediante la «resurrección» del *Inkarrí*, por una parte, y el mesianismo judeocristiano asociado con el *Cristorrí* y la parusía (la segunda venida de Cristo) según las ideas milenaristas, por otra parte. Este conglomerado fue asociado con la tercera «edad» de Joaquín de Fiore, la «Edad del Espíritu» que se consideraba inminente y que contenía muchos elementos utópicos («no habrá guerras ni enemistades»). La gran parte de los cronistas (Inca Garcilaso de la Vega, Joan de Santa Cruz Pachacuti, Guamán Poma de Ayala)[569] y rebeldes «indígenas» (Juan

---

comenzar el Juicio Universal. Cerca del cambio de milenio (1000 y 2000) había un incremento notable de ideas y expectativas milenaristas.

[567] Cf. Arcelus Ulibarrena, Juana Mary, *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: Trayectoria de una utopía*, San Giovanni in Fiore 1987, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.

[568] Guamán Poma de Ayala, Felipe (1615/16), «Nueva Crónica y Buen Gobierno [*El Primer Nueva Corónica Y Buen Gobierno*]», en: Murra, John; Adorno, Rolena; Urioste, Jorge (1980) (eds.), *Felipe Guamán Poma de Ayala: Nueva crónica y buen gobierno*, México, capítulo 3 «Las Edades del Mundo» (22-32), dibujos 8-11.

[569] Garcilaso de la Vega era hijo del conquistador y capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega, de la nobleza de la provincia española de Extremadura, y de la princesa inca o *ñusta* Isabel Chimpu Ocllo, sobrina del Inca Tupaq Yupanqui y prima del Inca Wayna Qhapaq, gobernador del «Imperio de las cuatro regiones» o *Tawantinsuyo*. Su obra principal son los *Comentarios Reales de los Incas*, publicada en 1609 y 1617, y prohibida subsecuentemente por los representantes de la Corona española en América Latina.

Se sabe de sus propias fuentes que Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua era oriundo del pueblo Santiago de Hanan Waygua y Urin Waygua Canchi que se ubicaba en la frontera de las provincias Canas y Canchas en el Qullasuyu de antaño y en el Departamento Cusco actual en el Perú. Era un descendiente indígena de las autoridades locales autóctonas (caciques), instauradas por los españoles, hijo de Diego Felipe Condorcanqui y María Wayrotari. Él mismo siempre subrayaba que todos sus antepasados

Chocne, Túpac Amaru, Túpac Katari) no se distanciaron de ideas cristianas o de la religión traída por los españoles, pero las interpretaron a su manera como modelo para la «liberación» de los pueblos indígenas y la restauración de comunidades ancestrales o inclusive del Imperio Incaico. Estaban convencidos de que la nueva religión abogara, en el fondo, por un mundo de convivencia pacífica y de una «utopía» milenarista, más allá de los abusos y su legitimación por la doctrina católica que defendieron los doctrineros y encomenderos españoles.[570]

Esta fuerte «carga» religiosa en la lucha indígena por su inclusión y «liberación» se puede observar hasta el día de hoy en muchos movimientos indígenas e ideas políticas respectivas. La Teología de la Liberación «clásica» de los años 1970 y 1980 aún no planteaba la causa indígena ni les tomó en cuenta como sujeto de la liberación a las y los indígenas; el denominador común eran los «pobres» y el «pueblo», y el marco de referencia era la teoría clasista de un análisis marxista adaptado al continente americano.[571] Pero muchos líderes y chamanes indígenas veían en las ideas liberacionistas una reedición de las proyecciones «utópicas» de sus antepasados, mezcladas con la escatología de la «nueva tierra y del nuevo cielo» del mesianismo judeo-cristiano. Junto a la Pastoral Indígena que empezaba a tener impacto entre las poblaciones indígenas de los Andes y de Centroamérica, estas ideas tomaban forma a partir de los años 1970, junto a una creciente concientización política y una toma de conciencia de «identidad» indígena. La «Teología India» surgió en este contexto religioso-político, como una respuesta contextualizada e inculturada a las reivindicaciones indígenas, pero también como una alternativa a los movimientos guerrilleros «utópicos» de raigambre marxista-leninista-maoísta, tal como ha sido *Sendero Luminoso* en el Perú.[572]

Muchos/as de los y las líderes de confederaciones campesinas, indígenas y mineras asistían en los años 1970 y 1980 a las «escuelas de catequistas» y participaban activamente en Comunidades Eclesiales de Base (CEB) del ala progresista de la iglesia católica. Esta promovía, en la línea del Concilio Vaticano II, las conferencias episcopales del CELAM de Medellín y Puebla, y la Doctrina Social de la Iglesia la «liberación integral» de los pueblos. Los (ex-) presidentes Evo Morales (2005-) de Bolivia, Rafael

---

por las líneas paterna y materna habían sido bautizados/as en la fe católica. En 1613 apareció su obra *Relación de Antigüedades deste reino del Perú*.

Felipe Guamán Poma de Ayala era hijo de una familia noble de la provincia central sureña Lucanas, hoy en el Departamento peruano de Ayacucho. Hablaba fluidamente el quechua y diferentes dialectos del uru, y aprendía el español de niño y joven, aunque nunca iba a dominar del todo su gramática. Su obra principal es *Nueva Crónica* [en el original: *Corónica*] *y Buen Gobierno* que apareció en 1615 y que es uno de los testimonios principales del tiempo de la Conquista y del modo de vivir de las y los indígenas del siglo XVII.

[570] En su *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Guamán Poma defendió el cristianismo en contra de sus promotores, la corona española y los doctrineros en *Abya Yala*. Estaba convencido de que el núcleo utópico y liberacionista de la nueva religión no quedara borrado por los abusos que cometieron los conquistadores, encomenderos y curas en su nombre.

[571] El «marxismo», manzana de la discordia para la vaticana Comisión para la Doctrina de Fe, sólo se refería al análisis socioeconómico, pero la teoría más impactante en el análisis ha sido la Teoría de la Dependencia oriunda de América Latina.

[572] Sendero Luminoso empezó como un movimiento «utópico» que articulaba ideas de procedencia marxista-leninista-maoísta con concepciones indígenas andinas *(pachakuti)*, pero se convertía pronto en un grupo sanguinario y terrorista, causando más de 70»000 muertos. Cf. Degregori, Carlos Iván, *Sendero Luminoso, Parte I: Los hondos y mortales desencuentros; Parte II: Lucha armada y utopía autoritaria*, Lima 1988, Instituto de Estudios Peruanos.

Correa (2007-2017) del Ecuador, José Mujica (2010-2015) de Uruguay, Fernando Lugo (2008-2012) de Paraguay y Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) de Brasil, se formaban religiosa y políticamente en el ambiente de la Teología de la Liberación y de las Comunidades Eclesiales de Base. Mientras que en Bolivia, la iglesia progresista se comprometía más con el sector minero y su lucha por mayor reconocimiento e inclusión (Luis Espinal; Domitila de Chungara), en Ecuador lo hizo lo mismo con los movimientos indígenas (Proaño), en Perú con las comunidades campesinas (Instituto de Pastoral Andina; Dammert; Vallejos), y en Centroamérica con la lucha indígena por tierra y territorio (Ruiz; Vega; CENAMI).

Al mismo tiempo, estos gobiernos de izquierda se enfrentaron prácticamente en todos los países a la jerarquía de la iglesia católica y a sectores evangelicales (fundamentalistas) de las iglesias protestantes.[573] Hasta en la política, se sigue notando la existencia de dos «iglesias», una de la base y en la línea de la Teología de la Liberación, y otra de la élite jerárquica y de seguidores de una teología neoliberal de la prosperidad *(Prosperity Gospel)*.[574] Los mencionados gobiernos de izquierda –junto a figuras como Michelle Bachelet en Chile, Cristina Fernández de Kirchner en Argentina y Hugo Chávez en Venezuela– eran aliados de la línea liberacionista, mientras que muchos gobiernos de derecha (Perú, Colombia, Chile, Argentina, Costa Rica, Panamá, Honduras, Guatemala etc.) hicieron y siguen haciendo pactos con los sectores conservadores de la iglesia católica o grupos «fundamentalistas» de iglesias evangélicas. Para los primeros, los temas de lucha eran la justicia social, el acceso de las poblaciones a los servicios de educación, salud y vivienda, la inclusión de minorías, la equidad de género y la ecología, es decir, la defensa de valores sociales y de una ética social y ecológica. Para los del segundo grupo era la lucha contra el aborto, el matrimonio «gay», el Estado laico, la

[573] Una consecuencia del «éxito» de la Teología de la Liberación (TL) fue, como reacción de los sectores conservadores, la invasión del continente por movimientos «fundamentalistas» de iglesias neo-pentecostales estadounidenses, como también el establecimiento del ala ultraconservador de la iglesia católica (*Opus Dei*; Legionarios de Cristo; neo-catecumenales; movimiento carismático; *Sodalitium de Vita Christiana*). Es de común conocimiento que la Administración de Washington se ponía nerviosa ante el ímpetu de la TL y reaccionó, tal como muestra el «Documento de Santa Fe II» (1980) sobre la nueva política de EE. UU. hacia América Latina, con el envío de pastores «evangelicales», para invertir la evolución de la teología progresista en América Latina. Textualmente, el mencionado Documento dice: «Es en este contexto que debe entenderse la Teología de la Liberación; es una doctrina política disfrazada de creencia religiosa con un significado anti libre empresa y anti papal, para debilitar la independencia de la sociedad del control estatista.»

[574] Esta corriente anclada en el movimiento neo-pentecostal, presupone que el bienestar y la prosperidad fueran manifestación de la gracia divina que cada uno/a recibe gracias a sus intensas oraciones y méritos religiosos (diezmos; actividad misionera). Representantes conocidos de la *Teología de la Prosperidad* en los EE. UU. son Essek William Kenyon, Oral Roberts, Thomas Dexter Jakes, Asa Alonso Allen, Robert Tilton, Tommy Lee Osborn, Joel Osteen, Creflo Dollar, Kenneth Copeland, Reverend Ike (Frederick J. Eikerenkoetter II) y Kenneth Hagin. El actual presidente Donald Trump tiene muchos/as seguidores/as que abrazan las ideas principales del *Prosperity Gospel*.
Las obras «clásicas» de la *Prosperity Theology* son: Roberts, Oral und Montgomery, G. H. (1966), *God's Formula for Success and Prosperity*, Tulsa Oklahoma: Abundant Life Publication; Lindsay, Gordon (1960), *God's Master Key to Prosperity*, Dallas Texas: Christ for the Nations; Wilkinson, Bruce und Kopp, David (2000), *The Prayer of Jabez: Breaking Through to the Blessed Life*, Minneapolis: Multnomah Books.

educación sexual o el acceso a anticonceptivos, es decir la defensa de los valores tradicionales y de una ética individualista, en sintonía con los principios neoliberales.[575]

5. Impacto de la «Teología India» en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia

A manera de ejemplos analizaré en seguida las nuevas constituciones políticas del Estado de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) que fueron aprobadas por gobiernos de izquierda y afines a los sectores indígenas. Por supuesto que la «Teología India» y sus temas no están presentes en los dos documentos en forma explícita. Pero a pesar de que se trate de constituciones que abogan por la laicidad del Estado, ambas *Cartas Magnas* son en su dicción altamente «religiosas», o mejor dicho: espirituales. Una simple sinopsis entre la constitución política boliviana anterior del 1967 (con modificaciones de 1994) y la nueva de 2009[576] revela tanto el tenor «religioso» de la nueva como también diferencias significativas respecto al lenguaje religioso entre las dos constituciones. Las nociones «religión» y «religioso/a» aparecen en la constitución de 1967 seis veces, en la de 2009 nueve veces; «iglesia» y «educación religiosa» una vez, mientras que no aparecen en la constitución de 2009 en absoluto. «Culto» aparece en ambos textos tres veces. Mientras que la constitución de 1967 no usa los términos «cosmovisión», «espiritualidad», «creencias», «Dios» o «*pachamama*», en la nueva constitución de 2009 abundan: «cosmovisión» siete, «espiritualidad» cuatro, «creencias» dos veces, «Dios» y «*pachamama*» una vez.

En la nueva constitución política del estado ecuatoriano[577], se puede apreciar un panorama muy parecido, pero con matices. Las nociones «religión» y «religioso/a» aparecen 9 veces (igual que en la constitución boliviana), «iglesia» ninguna vez (0)[578], «culto» ninguna vez (3), «espiritualidad» una vez (4), «cosmovisión» ninguna vez (7), «Dios» una vez (1), «*Pacha Mama*» dos veces (1: «*pachamama*») y «creencias» tres veces (2). Se puede decir que la constitución ecuatoriana usa todavía un lenguaje más tradicional y menos espiritual-indígena. En el «Preámbulo», se invoca «el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad», y en Artículo 66.8, se establece la libertad religiosa en las siguientes palabras: «El derecho a practicar, conservar, cambiar, profesar en público o en privado, su religión o sus creencias».

Se puede decir que las nuevas constituciones políticas del Estado de Bolivia y Ecuador contienen la idea de una religión no-institucional y la preferencia por lo espiritual y cosmovisional, es decir una concepción bastante «posmoderna». En el Artículo 4 de la constitución boliviana de 2009, se lee textualmente: «El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de *creencias espirituales*, de acuerdo con sus

---

[575] En la actualidad, en muchos países latinoamericanos, los sectores conservadores de la iglesia católica forman una «alianza insanta» con nuevos movimientos religiosos de índole fundamentalista y neo-pentecostal, para combatir la legalización del aborto, la implementación del «matrimonio gay» o la constitución de un estado laico.

[576] 2009: https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf;
1967: http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/bo/bo025es.pdf

[577] https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

[578] Los números entre paréntesis se refieren a cuántas veces aparecen en la Constitución Política boliviana de 2009.

cosmovisiones».[579] En Artículo 21, en el marco de los «Derechos Civiles», se establece la libertad religiosa en las siguientes palabras: «Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes derechos: […] A la libertad de pensamiento, *espiritualidad*, religión y culto, expresados en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado, con fines lícitos». Lo que llama la atención es el orden: «*pensamiento, espiritualidad*, religión y culto». En Artículo 30 II y III sobre los «Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos», se menciona entre otros los siguientes derechos: «2. A su identidad cultural, creencia religiosa, *espiritualidades*, prácticas y costumbres, y a su *propia cosmovisión*. […] 7. A la protección de sus *lugares sagrados*. […] 9. A que sus *saberes y conocimientos* tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus *rituales* y sus *símbolos* y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.» Líderes evangélicos veían en estas formulaciones una prueba de que el Estado Plurinacional de Bolivia quisiera imponer las «religiones autóctonas», para «dejar el cristianismo en las ruinas».

Pero la incidencia de la Teología de la Liberación, y, en especial, de la «Teología India», no se nota principalmente en el «lenguaje religioso», sino en el peso que se da a los derechos sociales y colectivos, como también a la ecología y la convivencia armoniosa con el entorno natural y el cosmos entero. En ambas constituciones, se hace alusión al concepto andino del «Vivir Bien» (Bolivia) o «Buen Vivir» (Ecuador) que es como un hilo conductor de una nueva lógica y ética política. Este mismo concepto juega también un rol muy importante en la «Teología India», sobre todo en el contexto andino (Teología Andina).[580]

En la Constitución Política de Bolivia de 2009, la noción del «Vivir Bien» aparece seis veces, en su mayoría en la forma de «logro» o «búsqueda» del vivir bien o simplemente el «vivir bien colectivo». Así, en el Preámbulo, se despliega los principios rectores que apuntan al «vivir bien»: «Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la *búsqueda del vivir bien*». (Preámbulo, alinea 3). Pero la mención más resaltante se da en el Artículo 8 donde se usa también las expresiones en los idiomas nativos: «El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y

[579] El resaltado es mío, como también en las siguientes citas de la Constitución Política boliviana.
[580] Sobre el Vivir Bien andino, cf. Estermann, Josef, «Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental», en: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*, La Paz 2010, MMAyA, 63-78; ídem, ««Caminar al futuro, mirando al pasado»»: Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural», en: *Caminar* No 12. 5-18, Cochabamba 2010, 5-18; ídem, ««Vivir bien» como utopía política: La concepción andina del «vivir bien» *(suma qamaña/allin kawsay)* y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia, en: MUSEF (org.), *Vivir Bien: ¿Una nueva vía de desarrollo plurinacional? Reunión Anual de Etnografía 2010*, La Paz 2011, Museo Nacional de Etnografía y Folclore (MUSEF), Tomo II, 517-533; ídem, «Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino», en: *Polis – Revista Latinoamericana* No 33, Vol. 11, Universidad de los Lagos, Santiago de Chile 2012, en línea: URL: http://polis.revues.org/8476; DOI: 10.4000/polis.8476; ídem, «Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien», en: FAIA (Filosofía Afro-Indo-Americana | África-Abya Yala | Escuela del Pensamiento Radical), *Filosofía Mestiza I. Interculturalidad, Ecosofía y Liberación*, Buenos Aires 2015, FAIA, 273-315.

qhapaj ñan (camino o vida noble).» (8.I) Llama la atención que se usa tres diferentes expresiones guaraníes *(ñandereko, teko kavi, ivi maraei)*, pero no el término quechua *(allin kawsay)* correspondiente, sino una alternativa, el «camino noble» *(qhapaj ñan)*.[581]

En la Constitución Política de Ecuador de 2008, la noción del «Buen Vivir» aparece de manera inflacionaria (22 veces); en cinco oportunidades se usa el termino quichua *sumak kawsay*, cuatro veces en combinación con «buen vivir», y una vez en la fórmula de «el principio del *sumak kawsay*». En el «Preámbulo», se introduce el término y el principio de la siguiente manera: «Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*». Llama la atención que en dos oportunidades, se usa el «buen vivir» como parte de un Título: el Capítulo 2 del Título II se denomina «Derechos del buen vivir», y el Título VII se llama «Régimen del buen vivir». Los «derechos del buen vivir» (art. 12-34) abarcan prácticamente todos los derechos sociales tal como los derechos al agua y alimentación, un ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda, salud, trabajo y seguridad social. Y el «Régimen del buen vivir» abarcan los temas sociales de inclusión y equidad (art. 340-394) y los ecológicos de biodiversidad y recursos naturales (395-415).

En ambas constituciones se nota la presencia e importancia de dos preocupaciones centrales de la «Teología India»: los derechos sociales y colectivos, por una parte, y la ecología (o «ecosofía»), por otra. En contraposición al orden en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las NN.UU. de 1948, los derechos sociales y colectivos anteceden los derechos individuales (como por ejemplo los de propiedad o de expresión libre). Esto refleja la cosmo-espiritualidad indígena y los principios de la Filosofía Andina[582], en contraste con los principios «individualistas» de la filosofía occidental moderna. Por otra parte, la inclusión de la ecología, reflejada en la eco-teología indígena («ecosofía») y liberacionista[583], se apoya en el lugar central que ocupa la *pachamama* o *Pacha Mama*, la «madre tierra», en la cosmo-espiritualidad andina. El «giro ecológico» de la Teología de la Liberación en los años 1990 debe mucho a la «Teología India» y los principios eco-espirituales de los pueblos indígenas de *Abya Yala*, en especial de los pueblos andinos. En Bolivia, se llegó, a partir de la constitución «eco-social» de 2009, a promulgar en 2014 inclusive los «derechos de la tierra» o los «derechos de la madre Tierra». Se reconoce a la tierra como «un ser vivo» (art. 1) y que «La madre Tierra y todos los seres que la componen tienen […] derechos inherentes» (art. 2).

---

[581] Al respecto, hay una diferencia significativa con la Constitución del Ecuador, donde sólo aparece la noción quichua *(sumak kawsay)*. En Bolivia, el concepto del «Vivir Bien» fue introducido como traducción del aimara *suma qamaña* y no del quechua *allin kawsay*, lo que puede explicar el manejo de los términos en el texto constitucional. Además, el reconocimiento de 36 «nacionalidades» (art. 5) implica que se menciona al menos las nociones de las tres más grandes (quechua, aimara, guaraní).

[582] Cf. Estermann Josef, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito 1998; La Paz 2006²; Lima 2018²; especialmente 123-148.

[583] Hay que mencionar los trabajos de Leonardo Boff, después de su condenación por el Vaticano: Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid 2011, Trotta; ídem, *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad: La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid 2000, Trotta; ídem, *La Opción-Tierra: La solución para la tierra no cae del cielo*, Maliaño (Cantabria) 2008, Sal Terrae.

6. A manera de conclusión

Aunque en los últimos años, el panorama político en América Latina ha mostrado un cambio significativo hacia la derecha, con el resultado de que en la actualidad quedan muyo pocos gobiernos «de izquierda», los temas que plantea la «Teología India» han impregnado gran parte de las poblaciones indígenas y mestizas del continente. La lucha de sectores indígenas contra el extractivismo minero y los megaproyectos energéticos, la creciente conciencia ecológica y la implementación de un pluralismo jurídico, económico y educativo en muchos países con población indígena, son muestras vivas de este impacto en la población. Lo mismo vale para el panorama religioso. A pesar de la fuerte «pentecostalización» de las iglesias protestantes históricas y sectores conservadores de la iglesia católica, la Teología de la Liberación recobra nueva actualidad y fuerza, tal vez gracias al papa Francisco, pero sobre todo a las fuertes espiritualidades indígena-cristianas y los nuevos desafíos que plantea el capitalismo «tardío» para toda la región.

Es verdad que la izquierda política está en crisis, en parte debido a la auto-traición por sus principales promotores (Daniel Ortega, Nicolás Maduro, Evo Morales), en parte por el peso del imperialismo cultural que acompaña fielmente la globalización neoliberal. Es obvio que la «Teología India» no debe de quedarse con un «culturalismo» acrítico e identitario, sino que debe de replantear los grandes temas de la Teología de la Liberación «clásica», pero en forma de una diversificación de sujetos, metodologías y formas de lucha. La «Teología India» ha planteado con mucha fuerza el tema del eurocentrismo de ciertos presupuestos de la Teología de la Liberación y la tarea aún pendiente de una profunda descolonización de la política y del campo religioso. Varios gobiernos de izquierda han asumido este reto, pero quedaban por la lucha contra las fuerzas hegemónicas a medio camino. Ahora les toca a los movimientos sociales e indígenas, junto a sectores progresistas de las iglesias, reivindicar la descolonización integral, en el sentido de una «liberación» en la nomenclatura del siglo XXI.

24. Ecumenismo y diálogo interreligioso en América Latina: Apuntes para un debate necesario

Hasta entrando el siglo XX, prácticamente nadie hablaba de «ecumenismo» y mucho menos de «diálogo interreligioso» como una tarea pendiente y un desafío para América Latina. Mientras que en otros contextos como Europa, África y Asia, la cuestión ecuménica y la convivencia entre personas de diferentes credos religiosos tienen una historia mucho más larga, en América Latina recién surge con más ímpetu en la segunda mitad del siglo XX, y para el diálogo interreligioso prácticamente a partir del presente siglo. Este hecho tiene mucho que ver con la percepción del campo religioso, tanto desde el continente mismo como desde fuera. La ideología de la «cristiandad», es decir la presuposición de vivir en un contingente totalmente impregnado por el cristianismo, o en sentido más específico por el catolicismo, se reflejaba en la gran mayoría de estados y sus constituciones políticas que de una u otra forma incluían el *status confessionis* por la iglesia católica. La supuesta homogeneidad religiosa de América Latina ha sido por largo tiempo una verdad no cuestionada, y sigue habiendo sectores de diferentes iglesias y actores políticos que sostienen una cierta forma de «cristiandad», algunos con tendencias restauradoras («estados confesionales»), otros con el afán de una reconquista espiritual.

Sin embargo, el panorama respecto al campo religioso en América Latina y el Caribe ha cambiado sustancialmente en el transcurso de los últimos cincuenta años. Los principales factores de este cambio no están, como en el caso europeo, en un fuerte proceso de secularización e irreligiosidad, pero tampoco en la incursión o irrupción de religiones no-cristianas (islam, hinduismo, budismo). En la gran mayoría de los países latinoamericanos, el porcentaje de las personas que se declaran ateas, agnósticas o simplemente no-religiosas, oscila de entre cero y ocho por ciento. Y las personas que se declaran pertenecientes a una de las religiones no-cristianas –salvo contadas excepciones como Surinam (57,8%) y Guyana (21%)–, no pasan normalmente de cinco por ciento. Se puede hablar, sin lugar a duda, siempre de un continente eminentemente «religioso» y «cristiano». El cambio señalado tiene que ver principalmente con dos factores: Por un lado, la incursión fuerte y masiva de movimientos pentecostales y neo-pentecostales, y por otro lado, la visibilización de religiones, religiosidades y espiritualidades indígenas ancestrales. Ambos factores tienen que ver directamente con la cuestión del ecumenismo y del diálogo interreligioso.

1. Una radiografía del cambio religioso en América Latina

Salvo pocas excepciones, América Latina y el Caribe fueron evangelizados por la iglesia católica, bajo las coronas de España y Portugal, con una teología contrarreformatoria, escolástica y con el afán de acabar con las religiones ancestrales de los pueblos indígenas precolombinos. Las diferentes «campañas de extirpación de idolatría», llevadas a cabo en los países con mayor presencia indígena (Perú, México), son una muestra de este intento. Aunque no se logró este propósito, se instaló rápidamente la ideología de la «cristiandad» y se declaró a *Abya Yala* (así la denominación indígena de América) como un continente «católico». Las iglesias protestantes históricas (luterana, calvinista, anglicana, reformada, metodista, presbiteriana, menonita, bautista, etc.) empezaron a desplegar su labor evangelizadora y caritativa recién a partir de la independencia de las nuevas repúblicas, pero de mayor impacto a partir del siglo XX, cuando se estableció en muchos países recién la libertad formal de culto

y de expresión religiosa. México, uno de los países en que se impuso de manera muy temprana la separación entre Iglesia y Estado («laicidad del Estado»), tenía en 1895 todavía un 99,1% de católicos/as, porcentaje que decreció hasta el año 2000 a un 88% y debe de estar hoy día en un 80%. O Bolivia que al inicio del siglo XX tenía prácticamente un 100% de católicos/as, bajó paulatinamente a 90,7% en 1980, a 77,8% en 2001, y debe de tener hoy día un 73% de católicos/as.

Tal como se ve de estas muestras, el cambio más significativo ocurrió en los últimos treinta años. Lo que llama la atención es el hecho de que la «pérdida» relativa de la iglesia católica no repercute, como en el caso europeo, en el aumento de las personas declaradamente «ateas», «agnósticas» o «irreligiosas», sino en un crecimiento espectacular de las iglesias y movimientos neo-pentecostales, para-cristianos (mormones, Testigos de Jehová, Israelitas, etc.) y carismáticos. No es fácil hacer un mapeo o una tipología del protestantismo latinoamericano actual que oscila entre cinco y cuarenta por ciento de la población de los respectivos países. En los años 1960, surgió la distinción entre el «movimiento evangélico ecuménico», por un lado, y el «movimiento evangélico no ecuménico», por otro lado. Mientras que el primero se inclina por una hermenéutica contextual heredada de la crítica histórica-literal y estructural de los siglos XIX y XX, por una simpatía o hasta un cierto protagonismo por la Teología de la Liberación, el segundo bloque aboga por una hermenéutica literal de los textos bíblicos y una postura bastante conservadora respecto a los procesos sociales y políticos. El movimiento evangélico ecuménico coincide, a grandes rasgos, con las llamadas «iglesias protestantes históricas» (metodistas, luteranos, presbiterianos, bautistas, etc.). El movimiento evangélico no ecuménico, por otro lado, puede ser subdividido en las iglesias evangélicas institucionalizadas (Nazarenos, Hermanos Libres, Amigos, Santidad, adventistas), en el pentecostalismo institucionalizado y el movimiento neopentecostal, de unos cincuenta años de antigüedad.

Mientras que las iglesias del «movimiento evangélico ecuménico» se inclinan a una cooperación y un diálogo abierto con la iglesia católica, las iglesias y denominaciones del «movimiento evangélico no ecuménico» asumen una posición crítica, distante o inclusive militante en contra de la iglesia católica, y a veces también de las iglesias evangélicas históricas. Su «ecumenismo» –la palabra ya es para muchas de ellas una provocación– se limita, si existiera, al ámbito de las iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales. La «pentecostalización» de las iglesias evangélicas (e inclusive partes de la iglesia católica) en los últimos cincuenta años, tiene diferentes razones, de las que sólo menciono cuatro: el cambio demográfico de una sociedad eminentemente rural a una sociedad predominantemente urbana; la ausencia de la iglesia católica en muchas partes de la sociedad; las nuevas tecnologías y medios de comunicación masivos; la pobreza y el evangelio de la prosperidad y sanación como alternativa al camino «sistémico» de la Teología de la Liberación. Las iglesias neopentecostales («Asamblea de Dios», «Cristo Viene», «Pare de Sufrir», etc.) no sólo son anti-ecuménicas y políticamente conservadoras, sino también muy militantes respecto a lo que llaman «paganismo», «neopaganismo», «idolatría» y tradiciones religiosas ancestrales indígenas. Profesan, por lo general, una suerte de fundamentalismo religioso que lucha contra la «inculturación» de la fe cristiana en las culturas ancestrales y los muchos rostros del sincretismo religioso del continente, abogando por un «evangelismo puro» que, sin embargo, tiene rasgos civilizatorios norteamericanos y occidentales.

Y esto justamente choca con el segundo factor del cambio del campo religioso en *Abya Yala*, es decir, el surgimiento, o mejor dicho: la visibilización de las religiosidades y espiritualidades ancestrales indígenas. Para ello, el año simbólico 1992 (Quinto Centenario)

ha sido decisivo para la «desclandestinización» de lo indígena, en general, y de lo simbólico-religioso, en particular. Surge el movimiento de la «teología india», se fomenta la pastoral indígena, tanto en la iglesia católica como en la iglesias evangélicas históricas (ante todo la metodista y luterana), se revalora el sincretismo religioso como un hecho cultural y antropológico orgánico, y no como resultado de la decadencia de la fe cristiana, y se introduce el paradigma de la «inculturación», sobre todo a partir de las conferencias de Medellín y Santo Domingo. Por otro lado, resurge un movimiento social y político de reivindicación indígena, empezando por el movimiento zapatista en México (1994), pasando por Guatemala, Panamá, pero sobre todo en el mundo andino (Bolivia, Ecuador). Este proceso de la «indigenización» del campo religioso, junto al reconocimiento de religiones afrodescendientes en el Caribe y Brasil, se desarrolla sincrónicamente con el crecimiento espectacular de las iglesias neopentecostales, un hecho que cobija un gran potencial de conflictividad, por tratarse de dos movimientos totalmente antagónicos. Con la inclusión de las espiritualidades indígenas en las constituciones políticas (Ecuador, Bolivia), el conflicto tiene, además, una dimensión social y política.

Las iglesias de origen cristianas (evangélicas y católica) asumen un papel un tanto ambiguo respecto a este fenómeno del resurgimiento de tradiciones religiosas ancestrales no-cristianas. Algunos sectores de estas iglesias manifiestan una actitud de abertura y diálogo, otros se repliegan a una postura radical y fundamentalista, tildando todo el movimiento religioso indígena de «diabólico», «satánico» y «neopagano». Y en este punto sectores muy conservadores de la iglesia católica (Opus Dei, Sodalicio, Legionarios de Cristo, etc.) se encuentran ideológicamente con los sectores más conservadores de las iglesias evangélicas. Otros temas de «encuentro» son la cuestión del «Estado laico», el aborto, el matrimonio homosexual y, en general, la cuestión de la familia. En su gran mayoría, las religiosidades y espiritualidades ancestrales indígenas no se definen en oposición al cristianismo, sino como una suerte de «doble fidelidad» y de un sincretismo religioso práctico. En Bolivia, por ejemplo, prácticamente un 100% de los miembros de los pueblos indígenas (un 65% de la población) se declaran «cristianos/as» en sus diferentes fenotipos. Los militantes de una religión ancestral pre- o extra-cristiana, forman una pequeña minoría, pero tienen normalmente acceso a los medios de comunicación, y, por ser intelectuales, saben dominar un discurso ideológico muy dicotómico, en el que acusan al cristianismo ser uno de los actores principales del «neocolonialismo» cultural.

2. Desafíos para el ecumenismo

Ante este escenario, se nos plantean dos desafíos mayores. Por un lado, el ecumenismo en sentido clásico, es decir: el diálogo inter-denominacional entre las diferentes vertientes, posturas, actores e iglesias de origen cristiano, y por otro lado, lo que se suele llamar en América Latina «macro-ecumenismo» o «diálogo interreligioso», en el mundo anglosajón muchas veces expresado como *interfaith dialogue*, es decir el diálogo entre distintas tradiciones de fe. Para abordar primero, en forma incipiente y tentativa, la cuestión ecuménica, hay que hacer hincapié en el significado histórico y teológico del concepto, como también en la recepción de este por las distintas iglesias, sea católica, evangélica histórica o (neo-) pentecostal.

Tal vez sea típico que en la lengua española, se usa un término que por su terminación *(-ismo)* sugiere que se tratara de una cierta ideología, postura doctrinal o teoría teológica. La palabra castellana «ecumenismo» que no lleva esta connotación en otros idiomas (*Ecumenics*;

Ökumene; etc.) refleja ya por el contenido semántico un cierto carácter polémico que probablemente tiene que ver con el contexto de la Contrarreforma española, coetánea a la expulsión del Islam de la Península. Como contenido etimológico, es de conocimiento común que no tiene ningún significado contestatario, sino que refleja justamente una actitud de «convivencia», «cohabitación» y «respeto mutuo». Lo «ecuménico» se refiere a la «casa *(oikos)* común de todas y todos» que es nuestro planeta Tierra, lugar de la convivencia entre los seres humanos y con la naturaleza. Los primeros concilios de la era patrística fueron llamados «ecuménicos», porque abarcaron todo el orbe conocido de aquel tiempo, aunque en realidad ya estaban limitados por el Imperio romano y bizantino, respectivamente. Otro particularidad lingüística dificulta de entrada el diálogo ecuménico: En América Latina, se suele llamar a los miembros de las iglesias evangélicas «cristianos/as», en oposición a los/as «católicos/as», como si éstos/as no fueran cristianos/as. Sería un avance considerable, si dejáramos este uso polémico de las nociones. Cuando uso en esta ponencia las palabras «cristiano/a» o «cristianismo», me refiero a todas las iglesias que se fundamentan en Jesucristo, sean éstas evangélicas o católicas, ortodoxas o pentecostales.

A partir de la Reforma protestante, la cuestión ecuménica se ha vuelto más espinosa, por las supuestas incompatibilidades doctrinales e institucionales entre la iglesia católica y las recién surgidas iglesias protestantes (la palabra «protestante» refleja el carácter antagónico que también está en la noción «ecumenismo»). Como movimiento y postura teológicos, el ecumenismo cobra fuerza en el mundo evangélico con la Conferencia Misionera Mundial de 1910 en Edimburgo, y en el mundo católico a partir del Concilio Vaticano Segundo (1962-65) y el Decreto Ecuménico *Unitatis Redintegratio*. Otros hitos son la creación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948, actualmente con 349 iglesias como miembros, el acercamiento entre la iglesia católica y las iglesias ortodoxas, la Declaración común entre iglesia católica e iglesia luterana sobre la eucaristía y teología de la justificación. Pero también hay retrocesos a nivel mundial, por ejemplo la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe de 2000 o el reconocimiento por el Vaticano de movimientos abiertamente anti-ecuménicos como el *Opus Dei* o los levebristas (Congregación Pío XII). Pero también en el mundo evangélico había últimamente marchas y contramarchas respecto al ecumenismo. Mientras que el Consejo Mundial de Iglesias sostiene y mantiene una postura abiertamente ecuménica, muchas iglesias pentecostales y neopentecostales manifiestan una actitud muy crítica y hasta hostil respecto a todo intento de diálogo ecuménico.

El ecumenismo tiene diferentes niveles y campos de acción. Hasta hace poco, se priorizó el nivel doctrinal, es decir el debate teológico sobre las cuestiones doctrinales de la fe, en especial sobre la justificación divina del ser humano, el impacto del pecado, el alcance de la gracia divina, la predestinación, el lugar de las mediaciones, el rol de la revelación divina y la escatología. Salvo algunas excepciones, este tipo de diálogo ecuménico teológico no ha contribuido mucho a llegar a mayor cohesión entre las distintas iglesias, sino que ha puesto de relieve los puntos doctrinales divergentes más neurálgicos. Ciertamente ha disminuido los prejuicios y esquemas mentales que cobijan los diferentes bandos de los demás, sobre todo entre la iglesia católica y las iglesias evangélicas históricas. Pero entre éstas y las nuevas iglesias pentecostales y neopentecostales, por la ausencia total de un diálogo, se han aumentado los prejuicios y preconceptos. Existen muchos estereotipos del «otro» religioso que no tienen realmente sustento en diferencias doctrinales y la realidad eclesial.

Un segundo nivel del ecumenismo se refiere más a la institucionalidad eclesial y la práctica pastoral. Ahí las diferencias más notables tienen que ver con la definición del liderazgo, la cuestión de la ordenación, la autoridad en cuestiones de doctrina y moral, y las

relaciones con la sociedad civil y el Estado. Uno de los obstáculos para un diálogo ecuménico más fructífero es, ciertamente, el papado de la iglesia católica, pero también la masculinidad exclusiva de los sacerdotes y ministros de muchas iglesias no-católicas. El tema de fondo es la divergencia en cuanto a la eclesiología, aunque hay acercamientos de diferentes lados (sacerdocio general de los fieles; iglesia como pueblo de Dios; iglesias locales; diversificación de ministerios). Para el diálogo con las iglesias pentecostales y neopentecostales, también sería importante un diálogo sobre la pneumatología, es decir el rol y la autoridad del Espíritu y sus dones.

Un tercer nivel se refiere a la convivencia diaria entre miembros de diferentes iglesias. A este nivel se trató en el pasado bajo el denominador de «matrimonios mixtos», con todos sus problemas referentes al sacramento, la educación religiosa de los hijos, el reconocimiento de la unión conyugal, etc. Pero en una sociedad cada vez más multirreligiosa, la convivencia ecuménica se extiende también a la cuestión de la enseñanza religiosa en los colegios estatales, el debate político entre creyentes de distintos credos y el respeto por la expresión libre de su convicción religiosa, por ejemplo en celebraciones domésticas o manifestaciones públicas.

Un cuarto nivel del ecumenismo tiene que ver con la construcción de una sociedad y de un Estado en un contexto del pluralismo religioso y confesional. Las ideas sobre el rumbo que debe tener una determinada sociedad dependen también de las convicciones religiosas de sus miembros. Muchos debates aparentemente políticos tienen un trasfondo religioso muy fuerte. Cabe mencionar solamente la cuestión de la inclusión de la invocación de Dios o de la herencia cristiana en la Constitución Política de Estado, el debate sobre el divorcio, la legalización del aborto, la cuestión cultural y de desarrollo, como también el lugar de la enseñanza y actos religiosos públicos. Inclusive problemas sociales como el alcoholismo, la violencia doméstica, el machismo y sexismo vigentes y la discriminación racial tienen aspectos religiosos nada despreciables a la hora de entablar un diálogo.

Uno de los mayores obstáculos para un verdadero diálogo ecuménico es la falta de conocimiento, los prejuicios y esquemas mentales existentes, y el miedo a la «alteridad» religiosa. Hasta ahora, la iglesia católica tenía en América Latina prácticamente el monopolio en definir lo que entiende por «ecumenismo», lo que conlleva una situación de relaciones asimétricas y de dominio entre las partes en el diálogo. Me parece sumamente importante tener claridad sobre el objetivo de un diálogo ecuménico, antes de entablarlo. Normalmente, un diálogo funciona de mejor manera, si el objetivo es algo «tercero», es decir una problemática que no tiene que ver directamente con la «manzana de discordia», sino con un problema social, político, ecológico o económico. La Teología de la Liberación ha unido, en cierto modo, a las iglesias, no por los asuntos doctrinales, sino por la situación de pobreza y las dictaduras militares. Algo parecido podría darse hoy día, como la situación de pobreza e injusticia social persiste, y además se nos plantean problemas de dimensiones planetarias (cambio climático, crisis alimentaria, crisis financiera, etc.).

3. Hacia un diálogo interreligioso

Hablar de un «diálogo interreligioso» en América Latina resulta para muchas personas, incluyendo líderes de las iglesias cristianas, un absurdo, o al menos un ejercicio superfluo. Si comparamos el continente americano con países como Nigeria, India, Malasia o Alemania, parece que aún estamos «entre nosotros», en una aldea religiosamente más o menos homogénea. No tenemos la problemática multirreligiosa, tal como la mayoría de los países de

la Unión Europea, ni la situación de minoría religiosa como las y los cristianos/as en la India o en Indonesia. En esos contextos, la posibilidad o imposibilidad de un diálogo interreligioso es muchas veces una cuestión de mantener o no la paz social, de la supervivencia como minoría religiosa y de la convivencia física de personas en un mismo territorio.

En el caso de América Latina, la cuestión de la multirreligiosidad recién surge –salvo las excepciones mencionadas de Surinam, Guayana y unos pequeños países más– debido a la visibilización de religiones, religiosidades y espiritualidades ancestrales de raíces precristianas, como también el influjo de las religiones afrodescendientes en el Caribe (Santería, Vudú, etc.) y Brasil (Candomblé). Hasta hace poco, se habló más bien de un diálogo intra-religioso, es decir un diálogo dentro de la misma tradición cristiana, entre una postura más europea-occidental y otra más popular-sincrética. Prácticamente en todas las iglesias, se puede apreciar una variedad fenomenológica de las manifestaciones de fe, la institucionalidad religiosa, los aspectos culturales y las concepciones políticas y morales. Sin embargo, no se la considera como la coexistencia de dos o más religiones o tradiciones religiosas, sino de un cierto grado de sincretismo religioso.

Si analizamos el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era, podemos apreciar algo similar. Surgido de un judaísmo de reforma, se ha inculturado rápidamente en el mundo griego y romano, con tal de que pronto adquirió una identidad propia, es decir: se convirtió en «religión» y ya no mantenía la característica de una facción o una «secta» judía. Si hablamos hoy en día de una «religión andina», «religión nahua», «religión maya» o «religión afroamericana», es evidente que todas ellas mantienen fuertes aspectos del cristianismo traído desde Europa, pero también incluyen elementos de las tradiciones religiosas de origen indígena o africano. Más o menos del mismo modo como el cristianismo del siglo III de nuestra era mantuvo fuertes rasgos judíos heredados del judaísmo palestino, pero a la vez ya tenía incluidas muchas características de la civilización helénica, tanto griega como romana. El paso del diálogo intra-religioso al diálogo interreligioso en América Latina tiene que ver con la emancipación política, social y cultural de los pueblos indígenas y afrodescendientes, que ya no quieren ser subsumidos como una suerte de «mestizos» (en clave racial), «latinos» (en clave cultural) o «cristianos occidentales» (en clave religioso), sino apoyarse en una identidad propia más allá de los resultados de una historia de quinientos años.

En el mundo andino, por ejemplo, se habla de una «doble fidelidad» andino-cristiana, con frecuencia de la vertiente católica. Aunque no se trata de una bi-religiosidad a secas (sinoiquismo), se trata de una dualidad polar complementaria, en la que la persona afirma tanto su identidad cristiana (católica), como también andina-ancestral-indígena. En la lógica y racionalidad andina incluyente, este hecho no forma un problema de inconsistencia o contradicción. Es posible que una persona confiese todo el credo apostólico cristiano, pero que al mismo tiempo practique rituales que tienen que ver con la *pachamama* (madre tierra), los ancestros y los espíritus protectores. Por tanto, el diálogo interreligioso, en este contexto, es sobre todo un diálogo intra-personal, la búsqueda de una identidad religiosa más allá de una definición doctrinal pura de lo religioso. También conocemos ejemplos de «doble fidelidad» de otros contextos, como por ejemplo en la India (el sacerdote católico-hindú Raimon Panikkar es un ejemplo famoso).

Comparado con el diálogo ecuménico entre distintas denominaciones de una misma religión, el diálogo interreligioso conlleva una problemática mucho más espinosa que tiene que ver con la pretensión de verdad de una religión, frente a la misma pretensión por parte de otra religión. En el contexto latinoamericano, la cuestión del diálogo interreligioso todavía

tiene un aspecto histórico muy importante. Si se afirma con un exclusivismo teológico que uno/a sólo puede salvarse si pertenece a una iglesia cristiana o al menos haya conocido explícitamente a Cristo, todos nuestros antepasados de antes de la Conquista no tendrían remedio. Esta postura ha sido dominante entre los misioneros de la Colonia y sigue vigente de entre los nuevos misioneros de iglesias fundamentalistas contemporáneas. El lema *extra ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación») fue abandonado por la gran mayoría de las iglesias, a favor de un cristocentrismo, a veces en la forma anónima de las «semillas del Verbo». La iglesia católica ha dedicado un Decreto del Concilio Vaticano Segundo al rol de las religiones (no-cristianas) en el plan salvífico de Dios *(Nostra Aetate)*, donde afirma que también miembros de otras religiones pueden conocer auténticamente a Dios y conseguir la salvación. Esta postura fue relativizada posteriormente, sobre todo en *Dominus Iesus*, pero sigue la postura oficial de la iglesia católica. En las iglesias protestantes, el asunto es mucho más delicado. Hay denominaciones que mantienen una postura incluyente, y otras que son muy militantes y hasta violentas en su exclusividad soteriológica.

También respecto al diálogo interreligioso, se puede distinguir diferentes niveles y aspectos. Un primer nivel ya mencionado es el nivel de reflexión teológica. Ante el hecho innegable de la existencia de un pluralismo religioso en el mundo, en todos los tiempos y espacios, se plantean básicamente tres posturas. La primera, vigente hasta la segunda mitad del siglo XX, es un exclusivismo tajante, en el sentido de que sólo una cristiana o un cristiano bautizado/a puede ser salvada/a, es decir que la pertenencia formal a la comunidad de creyentes cristianos/as bautizados/as es imprescindible para la redención, porque la verdad se rige por la confesión de fe (ortodoxia). Una segunda postura que surge del Concilio Vaticano Segundo y de teologías del pluralismo religioso, tanto católicas como protestantes, sostiene un inclusivismo, es decir la convicción de que las «personas de buena voluntad» participan en el plan salvífico de Dios, a pesar de no ser cristianas ni conocer explícitamente a Cristo. Se habla de un «cristianismo anónimo» y de las «semillas del Verbo» presentes en otras religiones. Las religiones no-cristianas participan en la «verdad» y «salvación» divinas, en la medida en que realicen implícitamente la voluntad de Dios y el mensaje de Cristo. La tercera postura, todavía muy minoritaria, sostiene un pluralismo teológico del hecho multirreligioso, en el sentido de que todas las religiones son distintos caminos hacia el misterio divino, y que la salvación y la verdad no estén limitadas a una sola religión. De este modo, por ejemplo un musulmán no será salvado porque es un «cristiano anónimo», sino porque es un buen musulmán.

El tema de fondo es la interpretación teológica de la «religión» como tal, asunto tratado de manera bastante divergente entre las distintas iglesias. Mientras que la teología dialéctica interpreta la religión como una suerte de «ideología» o de «armazón cultural» que no tiene ninguna función salvífica, la teología neopentecostal o mormona interpretan la pertenencia al grupo de creyentes como *conditio sine qua non* de la salvación. Si tomamos el mismo ejemplo de Jesús, por ejemplo su relación con la mujer samaritana (no judía), vemos que no es la religión o la pertenencia religiosa la que es imprescindible para la salvación y la verdad, como sí lo sostuvo la facción de los fariseos. Más bien es la fe y «hacer la voluntad de Dios», es decir la ortopraxis más que la ortodoxia la que es decisiva en el sentido soteriológico. Y el mismo Jesús de Nazaret no era el redentor del mundo porque era un buen cristiano (no era cristiano en absoluto), sino porque hizo, como buen judío, la voluntad de Dios. En este sentido, las religiones son, sobre todo, vehículos históricos y culturales como para manifestar lo divino y acercar al ser humano al misterio divino. De por sí, no tienen ningún valor salvífico, pero pueden o no contribuir a la salvación y a la construcción de un mundo mejor.

El inclusivismo y pluralismo teológicos se apoyan más en la centralidad del Reino de Dios y de la presencia del Espíritu en la historia, y no en la membrecía de una iglesia, ni en la confesión explícita de Jesús como el Cristo. La centralidad del Reino de Dios (reinocentrismo) parte de la suposición de que el anuncio de Jesús del Reinado de Dios forma el núcleo del mensaje cristiano, que puede ser «inreligionizado» también en otras tradiciones religiosas. Junto a una pneumatología que no esté limitada a la Iglesia ni a la religión cristiana, se abre un horizonte de detectar la presencia de Dios y su obrar en otras religiones, en la sociedad civil y en todas las personas de buena voluntad. El criterio de la «verdad» de una religión no es su contenido doctrinal (ortodoxia), sino más bien su contenido praxológico (ortopraxis), junto al potencial transformador y humanizador de construir un mundo mejor. Religiones pueden ser más o menos compatibles con el ideal del Reino de Dios, y el diálogo entre ellas debe centrarse en las cuestiones de perspectiva sociopolítica y escatológica.

Para América Latina, esta postura todavía minoritaria significaría entablar un diálogo entre iguales entre las tradiciones cristianas de origen europeo y las tradiciones religiosas de origen indígena y afrodescendiente. En este diálogo, no estarán en el centro cuestiones doctrinales –por ejemplo monoteísmo versus panteísmo; gracia versus reciprocidad; cristocentrismo versus cosmocentrismo–, sino las cuestiones que tienen que ver con las mediaciones sociopolíticas y culturales del Reino de Dios.

4. A manera de conclusión

La irrupción de las iglesias neopentecostales y las religiones ancestrales indígenas en América Latina ha dificultado el ecumenismo ya de por sí muy difícil. La fuerte y creciente presencia de iglesias y movimientos evangélicos no ecuménicos es un gran desafío para aquellas iglesias que siguen apostando por el diálogo ecuménico e interreligioso. Para facilitar este diálogo, hay que preparar el terreno, en el sentido de disminuir los prejuicios y esquemas mentales existentes en ambas partes. Antes de encontrarse o enfrentarse como representantes de distintas tradiciones religiosas, es necesario encontrarse como personas humanas, con todas las necesidades, sueños y miedos que son propios al género humano. Y esto significa que el ecumenismo y el diálogo interreligioso debe de enfrentar los desafíos mayores de nuestro tiempo, tal como el cambio climático, la pobreza generalizada, las desigualdades escandalosas, la violencia doméstica y callejera, el narcotráfico, la corrupción, las crisis financiera, ecológica, alimentaria, económica, política, axiológica, el sexismo y racismo, y la siempre existencia de la discriminación de la mujer.

Este es el gran desafío para el ecumenismo y el diálogo interreligioso en América Latina, porque las condiciones que han llevado a la Teología de la Liberación en los años sesenta del siglo pasado, no han cambiado sustancialmente. Sólo que ya no debe ser una empresa de unas pocas iglesias, sino la preocupación de todas y también de religiones no-cristianas, de los pueblos indígenas y sus espiritualidades. La utopía cristiana del Reinado de Dios puede ser como un ideal heurístico para entablar estos diálogos, más allá de credos y doctrinas, fundamentalismos y miedos. Y lo que debe regir cualquier diálogo, sea ecuménico o interreligioso, es la «vida en plenitud» como promesa de Dios para la humanidad y como deber ético y religioso de los seres humanos.

25. ¿Doble fidelidad o neopaganismo? Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes

El auge de las llamadas «teologías indias» o «indígenas» en América Latina, en los últimos veinte años, es un indicio de diferentes cambios en los ámbitos políticos, culturales, religiosos y eclesiales, que no siempre son homogéneos y aún menos concertados. Desde 1990, se llevan a cabo Encuentros Continentales de «teología india»[584] que experimentaron un ímpetu inesperado por el Quinto Centenario de la Conquista de *Abya Yala* (así el término indígena para el continente americano)[585] y fueron potenciados por la coyuntura política favorable a la causa indígena en muchos países del continente.

En esta ponencia, pretendo dar un análisis intercultural e interreligioso de estos acontecimientos y sus repercusiones sobre el campo religioso en la región andina.

1. De la clandestinidad a la polémica

Durante siglos, las religiones ancestrales de *Abya Yala* tenían que refugiarse en la clandestinidad para poder sobrevivir a los acechos por parte de la religión de los conquistadores, el catolicismo hispano-lusitano de la escolástica renacentista. Las tristemente célebres campañas de «extirpación de la idolatría» en todo el continente, pero con mayor ímpetu y radicalidad en los Andes (Gareis 2005), ha obligado a las y los seguidores/as de las religiosidades y creencias autóctonas a adoptar una postura de «doble cara», tan enraizada en las sabidurías originarias quechua y aimara.[586] *Ad extra*, los pueblos originarios de *Abya Yala* se apresuraron a mostrarse «buenos católicos», como muy bien demuestran cronistas indígenas «cristianizados» como Felipe Guamán Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega o Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua. Pero *ad intra*, la misma población

[584] El Primer Encuentro Taller Latinoamericano de «Teología India» tuvo lugar en 1990 en la ciudad de México; el Segundo 1993 en Panamá; el Tercero en 1997 en Cochabamba (Bolivia); el Cuarto en 2002 en Asunción; y el Quinto en 2006 en Manaos (Brasil).

[585] Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente «América Latina», significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término «Abya Yala» ciertamente es un *pars pro toto* –es una expresión *kuna* (Panamá)–, se refiere explícitamente al continente indígena (la «América Profunda») con sus rasgos no-occidentales. En la cultura *kuna*, *Abya Yala* significa «la tierra fértil en la que vivimos».

[586] La inautenticidad *(iskay uya/pä uñnaqani* o «doble cara») es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. Hay que tomar en cuenta la «lógica inclusiva» del ser humano andino que es muy distinta a la exclusividad lógica occidental (algo es «o bien verdadero, o bien falso»). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas («sí» o «no»), el *runa/jaqi* (persona andina) casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un «no» seco no corresponde a la realidad, porque ésta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del «sí». Una negación tajante rompería además la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y ésta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una «deficiencia pachasófica». El *runa/jaqi* siempre deja abierta la posibilidad de la «conciliación» entre posiciones supuestamente exclusivas; en vez de un «no» exclusivo, usa un «tal vez», «mañana», «veremos» o «probablemente» inclusivos, que, en el fondo, significan (pero no se lo dice explícitamente) una negativa. La discrepancia entre el «significado» (lo que se quiere decir) y la «letra» (lo que se dice) justamente es lo que se suele llamar *iskay uya/pä uñnaqani*.

indígena –y, en parte, afroamericana, mestiza y mulata– se mantenía fiel a sus costumbres, cosmovisiones, creencias e imaginarios religiosos.

Esta clandestinidad forzosa era agravada aún más por una invisibilización de los elementos autóctonos, por parte de la Iglesia católica y sus doctrineros, porque eran considerados como «paganos», «diabólicos» y «anti-evangélicos». La reverencia a la *Pachamama*, la Madre Tierra, por ejemplo, fue vista como un relicto pagano, un acto de idolatría, y en parte sigue siendo considerada como tal, sobre todo por sectores conservadores de la Iglesia católica y de los Nuevos Movimientos Religiosos (mormones, adventistas, neo-pentecostales).[587] La fuerte presión impuesta por parte de la religión oficial obligaba a la población andina a emplear un doble discurso para no perder su identidad cultural y religiosa. Por un lado, las y los andinos se declararon «buenos católicos» ante el cura y doctrinero, e incluso ante los patrones criollos y las autoridades políticas, aprendieron de memoria las oraciones principales en castellano o incluso en latín, bautizaron a sí mismos/as y a sus hijos y hasta contrajeron matrimonio católico. Por otro lado, seguían manteniendo en la clandestinidad los rituales y las creencias ancestrales de una religión andina que en muchos aspectos resultaba inaceptable para los misioneros españoles.

Uno puede preguntarse con todo derecho si las poblaciones andinas realmente fueron evangelizadas, si la catequesis realmente había llegado al corazón y alma del *runa/jaqi* andino, o si la «catolicidad» del mundo andino se debe a esta estrategia de sobrevivencia que conocemos muy bien bajo la figura y práctica andinas de «doble cara».[588] El problema de fondo radica en el hecho de que solemos aplicar a la sabiduría andina y a las prácticas religiosas de sus poblaciones una lógica occidental excluyente, basada en los principios de la no-contradicción e identidad. Esta lógica establece una incompatibilidad fundamental entre una religiosidad ancestral supuestamente animista o politeísta, y la religión cristiana monoteísta: *tertium non datur*.

A pesar de esta lógica subyacente de Occidente y las sucesivas campañas de «extirpación de idolatrías», la religión andina actual es el resultado de un proceso paulatino y muy complicado de sincretización (o hibridación)[589]. No se trata ni de una religión autóctona precolonial y puramente andina, ni de la religión católica (o protestante) de una ortodoxia impecable (entonces: *tertium datur*). Antropólogos/as, teólogos/as e historiadores/as de la religión han acuñado el concepto de «catolicismo sincrético» para describir las diferentes formas de religiosidad popular católica en el continente latinoamericano y sobre todo en la región andina. Gracias a este término, pretenden escapar de la disyuntiva entre una posición «pagana» –que dice que los indígenas quechuas y aimaras nunca hayan abrazado el catolicismo– y una posición «ortodoxa» –que defiende la pureza doctrinal del catolicismo indígena andino. Según Manuel Marzal, el «catolicismo sincrético» es asumido por la gran

[587] Uso aquí la expresión «Nuevos Movimientos Religiosos» (NMR) para referirme a las iglesias evangélicas y evangelicales de raigambre norteamericana y de origen relativamente reciente (siglo XX) que por algunos estudiosos son tildados de «sectas». En oposición a la mayoría de las «iglesias protestantes históricas» (luterana, metodista, bautista, anglicana, presbiteriana) se muestran, en general, muy reacios a una inculturación de la fe en culturas indígenas, promueven un individualismo religioso y defienden una teología fundamentalista.

[588] José María Arguedas sostiene que «el indio nunca llegó a ser católico» (Citado en: Contreras Hernández 1985: «Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico» (94)); por el otro extremo, Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas (Mishkin 1063).

[589] Prefiero el término «sincretización» sobre el de «hibridización», cuando se trata de fenómenos religiosos. Más bien hablo de culturas «híbridas», pero no de religiones «híbridas».

mayoría de la población quechua de los Andes y consiste en una inclusión de elementos andinos precristianos en la fe y los rituales católicos traídos por los misioneros españoles. (Marzal 1995: 99)

2. El debate sobre el «sincretismo católico»

A pesar de este campo a primera vista eminentemente «sincrético», el debate sobre el «sincretismo» llegó relativamente tarde al continente latinoamericano. Esta pobreza teorética contrasta con una riqueza y abundancia empírica acerca del «sincretismo» entre el cristianismo y las religiones autóctonas en *Abya Yala*.[590] En el ámbito andino, eran sobre todo los antropólogos-sacerdotes quienes han contribuido sustancialmente a la cartografía compleja de tal «sincretismo», con el propósito (implícito) de mejorar la pastoral indígena y de inculturar mucho más profundamente el catolicismo de origen ibérico.[591]

Pero el debate teórico sobre el «sincretismo» tiene un *Sitz im Leben* muy distinto y fue desarrollado sobre todo en Europa y Norteamérica. En el contexto de la Reforma Protestante y la Contrarreforma consecutiva en Europa, el término «sincretismo» –que antes no tenía connotación religiosa explícita– fue arrojado al foro de los candentes debates sobre la verdadera «pureza» de la fe cristiana y usado como término altamente polémico y peyorativo. La noción griega συνκρητίζειν casi no se usaba en la Antigüedad, salvo cuando Plutarco lo usó en forma de sustantivo (συνκρητισμός) para explicar que los Cretenses –a pesar de estar divididos entre sí– se «juntaban» hombro a hombro para enfrentar al enemigo común (Plutarco mor. 490ab). Erasmo introdujo ese mismo término al lenguaje humanístico y lo usó para indicar las alianzas políticas entre facciones confesionales (protestantes) a pesar de diferencias doctrinales insuperables.[592] El verbo griego συνκράννυμι (mezclar) es una derivación de un término que no existía como tal en el griego clásico, pero que se volvía familiar en Occidente a partir del siglo XVII, sobre todo en los grandes debates de Reforma y Contrarreforma.

El contexto polémico de su recepción explica a gran medida el carácter peyorativo del nuevo término «sincretismo» que venía a equivaler al significado de algo «decadente», «impuro», y «heterodoxo». La religión protestante pretendía volver a una religión «pura» y «no contaminada» por el helenismo filosófico de la Edad Media; para la doctrina protestante, el catolicismo renacentista apareció como una «falsificación», un «aguar» y una «decadencia» del ideal evangélico puro, es decir: se lo juzgó como «sincretismo», en un sentido exclusivamente negativo y peyorativo.

---

590 Según Pye, el debate de las ciencias religiosas sobre el «sincretismo» se realizó casi exclusivamente en el contexto de la historia intelectual europea e ignoró prácticamente el continente latinoamericano (Pye 1993). Sin embargo, en los últimos años, se ha elaborado algunas contribuciones desde América Latina para el debate teórico sobre el asunto (Dressendörfer 1996, 1997; Schmelz 1996; Scannone 1991).

591 Entre otros, cabe mencionar: Aguiló 1981; Bastien 1987; van den Berg 1985, 1989; Contreras Hernández 1985; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jordá 1981; Marzal 1971, 1983, 1985, 1988; Marzal, Albó y Melià 1992; Melià 1992; Mishkin 1963; Monast 1972; Moranda 1982; Ochoa 1976; Schlegelberger 1992.

592 Erasmo evidentemente popularizó el término por su uso en los *Adagios* (chil. I, cent. 1, No. 11, 125f.); en una carta a Melanchthon del 22 de abril de 1519 escribió: *«vides, quantis odiis conspirent cuidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque συνκρητίζειν, ingens praesidium est concordia»* (Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami (ed. Stafford Allen, Percy), 12 vols., Oxford 1913, 539 = CR 1,78).

Recién las ciencias religiosas comparativas del siglo XIX sabían sacar el concepto de esta polémica teológica y eclesial, usándolo en forma neutral para indicar una forma específica de transformación religiosa en la que diferentes tradiciones se mezclan a través de procesos históricos. De un insulto teológico y término polémico, «sincretismo» venía transformándose en un concepto neutral de las ciencias religiosas. Sin embargo, hasta hoy día, el concepto es bastante espinoso *(tricky)*[593], controversial *(contentious)*[594] y ambivalente. No sólo la teología, sino también las ciencias religiosas afirman –al usar el término «sincretismo»– implícitamente una posición idealista que no concuerda con las realidades históricas y la condición humana. Presuponen que existe (o existía) una forma «pura», uniforme, coherente, no mezclada de «religión» que luego se «contamina» (o «contaminaba») con elementos exógenos. El paradigma filosófico fundante de tal concepción es el idealismo platónico que considera todo tipo de «inculturación» de los arquetipos *(ουσία)* como una «caída» y «decadencia» del original perfecto.

3. Un acercamiento intercultural

Pero no sólo el marco conceptual es sumamente eurocéntrico e ideológico, sino también la concepción misma de «religión» que está involucrada en el uso indiferenciado del término «sincretismo»: presupone que «religión» es algo que se puede separar de otras realidades (como la «cultura») y que haya una yuxtaposición muy clara entre lo sagrado y lo profano. Tales presuposiciones son proyecciones monoculturales de Occidente que de ninguna manera pueden ser consideradas universales. Habrá que insistir en un concepto policéntrico e intercultural de lo que es «religión»,[595] y por lo tanto en el uso diferenciado y crítico del concepto «sincretismo».

En los últimos años, tanto la teología como las ciencias religiosas (e incluso la antropología) tratan de dejar atrás cualquier rastro polémico e idealista, sometiendo el concepto «sincretismo» a una crítica metodológica severa. Esto significa, por un lado, que se define los fenómenos llamados «sincréticos» en términos de **procesos** interculturales y no tanto de **resultados** de encuentros entre dos realidades aparentemente irreconciliables, y, por otro lado, que se asume una perspectiva histórica mucho más amplia. En la teología, por ejemplo, hay cada vez más voces que hablan de la naturaleza intrínsicamente «sincrética» del cristianismo y –*a fortiori*– de cada tradición religiosa. Pannenberg era uno de los primeros teólogos (protestante) que ha recuperado el concepto «sincretismo» en acepción positiva (o al menos neutral) en el sentido de una «manera de autodeterminación y expansión de una religión», considerando el cristianismo como «el mejor ejemplo de fuerza asimilativa sincrética» (Pannenberg 1967: 269s.).[596]

Esta convicción tenía más repercusión –también en América Latina– en el campo de la misionología que planteó con las concepciones de «inculturación», «contextualización» e «indigenización» un cambio paradigmático, frente a una valoración peyorativa del «sincretismo religioso», por esta misma ciencia en siglos anteriores. La «extirpación de idolatrías» de entonces viene convirtiéndose en un aprecio teológico de los intentos de «deshelenización» del paradigma teológico dominante y de la elaboración de auténticas

---

[593] Droogers 1989.
[594] Shaw y Stewart 1994.
[595] Estermann 2001.
[596] Otros representantes de esta posición –el cristianismo es un «fenómeno sincrético»– son: Thomas 1985; Morandé 1982; Hollenweger 1995; Sparn 1996; Siller 1991.

«teologías indígenas» en el continente latinoamericano.[597] No debe sorprender que semejantes propósitos son vistos con mal ojo por parte de los guardianes de la «doctrina pura», que los titulan ya no de «sincretismos» (que son resultados más o menos involuntarios), sino de «neopaganismos» (que pueden ser obra de autores individuales).

Con respecto al ámbito andino, existe una abundante literatura sobre las características, el alcance y la naturaleza del resultado histórico del «encuentro» entre una religión universal, institucionalizada y doctrinalmente definida –el catolicismo–, con una religión autóctona, sin escritura ni jerarquía o doctrina –la religión andina precristiana. Para algunos, los esfuerzos misioneros han sido un fracaso rotundo en el sentido de que –como lo expresó José María Arguedas– el «indio nunca llegó a ser católico»[598]. En el otro extremo, hay también personas que afirman el cumplimiento total de la cristianización y evangelización de los indígenas andinos (Mishkin 1963; Hughes 1974)[599] a tal punto que incluso los rituales originariamente andinos y no-cristianos (como el «pago a la *Pachamama*») fueran «bautizados» y recibidos por los indígenas como genuinamente «católicos» (Garr 1972).[600] Entre estos extremos de la «andinidad» y la «catolicidad» exclusivas de la religión andina actual, la gran mayoría de los estudiosos sostienen la existencia de una u otra forma de religión «sincrética», más allá de una doble fidelidad o sinoiquismo (bireligiosidad), de un paralelismo religioso o de una mera yuxtaposición.[601]

Jolicoeur (1996) rechaza la aplicación del concepto «sincretismo» para la fenomenología religiosa andina, entendiéndolo como la «combinación de unas doctrinas y prácticas teológicamente inconsistentes... e incompatibles con el mensaje cristiano» (209). Este sincretismo, el resultado final de un proceso del encuentro de diferentes religiones en el que todavía se puede identificar los elementos originarios, llevaría –según Jolicoeur– a un «cristianopaganismo» o «paganocristianismo» inaceptable. Más bien se trataría de una «verdadera simbiosis», una «nueva creación» o una «tercera realidad» (210), resultado de un profundo proceso de «inculturación».

Sin embargo, el proyecto (intercultural) de desarrollar «teologías indígenas» (o «indias») toma distancia de esta concepción culturalista de «sincretismo» que deja intactos («puros») a los contenidos del Evangelio a través del proceso de «encarnarse» o «inculturarse». Para la «teología india» andina, lo cristiano moldea lo andino, y lo andino repercuta en la comprensión de las concepciones básicas del cristianismo. Una nueva religión andino-cristiana nace, y una nueva teología como reflexión de las expresiones «sincréticas» de la misma se hace escuchar.

---

[597] No puedo profundizar en el contexto de este trabajo los conceptos involucrados. Véase: Jolicoeur 1996; Gorski 1996, 1998; Estermann 1996.

[598] Citado en: Contreras Hernández (1985): «Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico» (94).

[599] Mishkin opina que la religión de los indígenas quechua es el catolicismo y que la religión y los rituales católicos hayan penetrado el ámbito andino hasta las más remotas aldeas. Hughes plantea el asunto de manera más cautelosa: «Under the appearance of a catholic religious cult we find practically nothing of the essential content of official Christianity» (Hughes 1974: 5).

[600] El jesuita Garr considera que los indígenas andinos son realmente cristianizados; opina que entienden incluso sus tributos a la *Pachamama* en términos cristianos, como ofrendas a la creación de Dios.

[601] Jolicoeur (1996) rechaza la «doble fidelidad», el «paralelismo religioso» y la «mera yuxtaposición» de dos tradiciones religiosas (la andina y la cristiana), no sólo como indeseable para fines misioneros, sino también como incompatible e imposible en términos de integridad personal del creyente. Los términos de la «bireligiosidad» y del «sinoiquismo» *(σύν οικός)* fueron acuñados por Lanczkowski (1971) para hablar de las «existencias interreligiosas» (72ff.), aunque «sinoiquismo» significaba antes simplemente «el proceso de juntar dos aldeas *(οικόι)*» en la Antigua Grecia.

La teoría de las ciencias de la religión (Vertovec 1998) habla recientemente de «prestación» *(borrowing)* y «convergencia» *(convergence)* para explicar la incorporación de elementos andinos en los rituales y la fe católicos, respectivamente de elementos católicos en los rituales andinos. Un ejemplo muy claro de este proceso es el uso del Padrenuestro y del símbolo de la cruz en el principal «despacho» o ritual andino.[602] Con respecto al proceso inverso, se podría mencionar la veneración del espíritu protector en la punta del cerro más cercano al poblado, bajo la figura de la cruz verde. En el primer caso, se trata de una «prestación» *(borrowing)* del Padrenuestro para el uso ritual (no importa su contenido semántico) en un paradigma religioso distinto; en el segundo, de una «convergencia» *(convergence)* topológica (el cerro como lugar sagrado) de elementos de dos paradigmas religiosos distintos. La religión andina actual es muy rica de elementos «sincréticos», resultado de un proceso intercultural e interreligioso muy complicado y difícilmente analizable a profundidad.

4. De la religión andina a la teología andina

Hasta hoy día sigue el debate si es oportuno o no de hablar de una «religión andina» o más bien de una «religiosidad andina», de múltiples «religiones andinas» (quechuas y aimaras, sobre todo) o simplemente de una «religión cristiana» en clave cultural andina. La posición que uno asume en este debate depende mucho de su postura eclesial, teológica y cultural, además de la posición filosófica respectiva acerca de lo que es «religión».

La filosofía occidental y las ciencias de la religión clásicas suelen definir «religión» como un conjunto de prácticas, creencias, instituciones y doctrinas («universo religioso») que se diferencian de un campo más bien «secular» o «profano». En la concepción (posmoderna) de la «religión civil»[603], esta separación empieza a diluirse. Desde el punto de vista intercultural, habrá que cuestionar la concepción dominante de la «religión» como fuertemente eurocéntrica y además enraizada en el paradigma ilustrista de una separación entre el foro «profano» de las ciencias y la política, por un lado, y el foro «sagrado» de la religión (Estermann 2001; 2003), por otro. En la concepción andina, «religión» no pertenece a un cierto campo, ni se limita a lo «sagrado» porque simplemente no existe una separación tajante entre lo sagrado y profano, lo divino y mundano, lo ritual y lo científico.

La concepción inclusiva de la «religión» en los Andes[604] afirma no sólo la inseparabilidad entre «cultura» y «religión», sino también la sincreticidad del universo religioso andino como un rasgo inherente al sentimiento religioso de las poblaciones andinas. Las expresiones y prácticas religiosas son parte íntegra de las culturas andinas, y cualquier intento de

[602] Acerca del «despacho» (pago, alcanzo, mesa, *misha, saywa, qoymi, qatichiy, waxt'a, luqta*) andino, el ritual que se hace como tributo a la *Pachamama*, en ocasiones del techado de una casa, de una enfermedad o un viaje previsto, véase: Estermann 1998b: 162-164. Las hostias (no consagradas) y la cruz son los símbolos más importantes y poderosos de la fe católica; el Padrenuestro –rezado como fórmula mágica– se «presta» del cristianismo para dar más eficiencia al ritual (cf. Rösing 2001: 50-61).

[603] La expresión «religión civil» se remonta originariamente a Juan Jacobo Rousseau, Benjamin Franklin y George Washington y ha sido, se diría, exhumada en 1967 por el sociólogo americano Robert Bellah, razón por la cual ha penetrado en el lenguaje especializado de habla inglesa. Él escribió: "*Solamente pocos han entendido que hoy en día existe en América, junto a las Iglesias y claramente diferenciada de ellas, una acusada e, incluso institucional, religión civil... Esta religión o, mejor, esta dimensión religiosa es, a su manera, seria y honrada y su comprensión exige la misma atención que la comprensión de cualquier otra religión*" (Bellah 1970: 168).

[604] Cf. Estermann 2001; 2002; 2003.

«ex-culturación» forzosa por parte de sectores conservadores o fundamentalistas de iglesias cristianas es sentido como ataque a la misma religión y cultura andinas (se suele hablar de un «culturocidio»). Hoy día, podemos apreciar tres posturas con respecto a la «religión andina»:

1) Una postura indigenista que defiende un «purismo» cultural y religioso de lo «andino».
2) Una postura fundamentalista evangélica (y en parte católica) que defiende un «purismo» cristiano.
3) Una postura moderada y mayoritaria que toma la «sincreticidad» de la cultura y religión andinas como un hecho histórico irreversible.

Ad 1): En los últimos años, sobre todo a partir del Quinto Centenario de la Conquista (1992) o de lo que se suele llamar el «Encubrimiento de *Abya Yala*», se puede apreciar una tendencia en sectores indigenistas de rescatar una religión andina «pura» –no contaminada por elementos cristianos–, precolonial y no-cristiana. Esta postura defiende la existencia y la urgencia de desarrollar una «teología andina no-cristiana», en la tradición de la llamada «teología india india».[605] Se alinea, en este esfuerzo, a una posición indigenista –llamada en los Andes de Bolivia y Perú también «pachamamismo» o «andinismo»– intransigente que pretende restablecer el *Tawantinsuyo* de los incas. Se trata más de un movimiento de intelectuales aimaras y quechuas que de una corriente apoyada por los mismos pobladores andinos del campo y de las ciudades (los *runa* o *jaqi*). En Bolivia, tiene repercusión política, reivindicando la constitución del *Qullasuyu*, la nación aimara que abarca partes de lo que hoy día es Perú, Chile y Bolivia.[606]

Ad 2): Por otra parte, los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) evangélicos, sobre todo de vertiente (neo-)pentecostal, intentan imponer un cristianismo totalmente «purificado» de elementos andinos. Partiendo de la suposición de que las culturas andinas sean esencialmente «paganas», «idolátricas» y «supersticiosas» (una convicción que comparten con los doctrineros católicos de los siglos XVI y XVII), el cristianismo tiene que liberarse de todo tipo de elementos andinos, empezando con la hoja de coca como «planta del diablo mismo», pasando por los rituales andinos a la *Pachamama*, los espíritus tutelares *(apus, achachilas)*, hasta llegar a la música, vestimenta y simbología andinas. En diferentes partes de los Andes, sobre todo en el área rural, se desata en estos momentos una verdadera reedición de la otrora campaña de «extirpación de idolatría», esta vez liderada por iglesias neopentecostales y sectores ultraconservadores de la Iglesia católica.

Para esta postura, cualquier sincretismo culturo-religioso es un signo de la «decadencia» y apostasía de la verdadera fe cristiana. Por lo tanto, una «religión andina» es o bien la expresión de un paganismo abierto y no superado todavía, o bien la manifestación de un catolicismo idólatra y politeísta, plasmado en la religiosidad popular y su sincretismo.[607] Para

---

605 El término «teología india india» para una teología indígena no-cristiana fue acuñado en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano de «Teología India» en México en 1990 y retomado por Eleazar López. (Véase: López 1996).

606 El *Qullasuya* ha sido, en la época incaica, uno de los cuatro *suyus* o regiones del imperio incaico o *Tawantinsuyu* (cuatro regiones unidas) que era situado al sur de la capital *Qosqo* (Cusco) y contenía sobre todo los territorios del antiguo reino *Tiwanaku* y la etnia de los aimaras. Hoy, el «Consejo nacional de *ayllus* y *markas* del *Qullasuyu*» (Conamaq) pretende restablecer el *Qullasuyu* como nación independiente («Nación Aimara»).

607 Las iglesias evangélicas (neo-)pentecostales se enfrentan a tres «enemigos»: a los «idólatras» andinos (*yatiris*, chamanes, *paq'os*), a la Iglesia católica y a las iglesias protestantes históricas que se «contaminan» por su declarado ecumenismo y una pastoral inculturada en la cultura y religión «pagana».

esta posición, cualquier sincretismo es la manifestación del mismo Satanás, con lo que una «teología andina» resulta un acto abierto de apostasía.

Sin embargo, estas iglesias neopentecostales no traen un evangelio a secas, exento de toda «contaminación» cultural; como se trata de movimientos e iglesias predominantemente norteamericanos, la carga «civilizatoria» que tienen refleja valores culturales de EE.UU. que se imponen a la población andina «exorcizada» de su herencia andina. Estos valores se plasman, por ejemplo, en un fuerte individualismo, una «teología de la prosperidad», una defensa del neoliberalismo, un dualismo maniqueo de materia y espíritu (cuerpo y alma), y una postura a-política y hasta escapatoria ante los problemas sociales y ecológicos.

Ad 3): Tanta la Iglesia católica como las llamadas «iglesias protestantes históricas»[608] asumen una postura de apertura hacia las culturas y religiones autóctonas andinas, aunque dentro de las mismas existen posiciones muy distintas al respecto.[609] Hasta hace medio siglo, estas iglesias vieron el sincretismo andino y la religiosidad popular (sobre todo del llamado «catolicismo popular») con ojos muy críticos y desde una postura teológica occidental (ante todo de crítica histórica y desmitificación del mundo). A partir del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), pero sobre todo a raíz de la segunda Conferencia del «Consejo Episcopal de América Latina y del Caribe» (CELAM), 1968 en Medellín, en la Iglesia católica se dieron cambios notables en la relación con culturas no-occidentales y religiones autóctonas como las andinas. Lo mismo ocurrió *–mutatis mutandis–* con las iglesias protestantes.

Eso no quiere decir que estas iglesias y sus respectivas teologías (incluyendo la Teología de la Liberación) hayan tomado nota de la existencia de religiones autóctonas en *Abya Yala*. El discurso predominante sigue siendo un discurso *intra*-religioso, en el sentido de un diálogo entre fe cristiana y culturas, religión cristiana y culturas andinas, fe cristiana y realidad sociopolítica. El paradigma vigente en las mencionadas Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1976) parte de la convicción que la única religión existente en este continente es el cristianismo, con matices culturales y regionales.[610]

Sin embargo, es esta postura que iba a desarrollar «teologías indígenas» o «teologías indias», partiendo de un modelo de la «inculturación» de la fe cristiana en las culturas ancestrales de los pueblos originarios de este continente. La IV Conferencia del CELAM, 1992 en Santo Domingo, planteó con mucho énfasis el tema de la «cultura» y el diálogo entre fe y culturas. Aunque no se pronunció sobre las emergentes «teologías indias» ni sobre el «sincretismo religioso» o la multirreligiosidad del continente, abrió puertas para una apreciación positiva de las religiones autóctonas y de la religiosidad eminentemente sincrética de los pueblos indígenas y mestizos.

Las «teologías indias» –entre ellas la «teología andina»– parten del sincretismo religioso como un hecho histórico y de la inculturación de la teología como un imperativo: «La

---

608 Este término se refiere a las iglesias protestantes que se remontan a la Reforma Protestante del siglo XVI y que tienen una trayectoria larga en muchas partes del mundo (las iglesias luterana, anglicana, metodista, bautista, presbiteriana, calvinista etc.). Estas iglesias «históricas» se suelen diferenciar de las iglesias protestantes de corta duración histórica y de procedencia mayoritariamente estadounidense, como las iglesias (neo-) pentecostales, pero también testigos de Jehová, mormones y adventistas.

609 Véase: Estermann, Josef (s.f.). «¿Encuentro o divisoria de aguas?: Teología andina y ecumenismo» (de próxima publicación).

610 Aunque las Conferencias del CELAM ya no asumen la postura de la «cristiandad» (equivalencia de la religión cristiana con el Estado), sin embargo, no toman todavía en serio la situación multirreligiosa en América Latina.

elaboración de una «Teología Andina» se inscribe en el contexto sociopolítico y cultural de una «descolonización» intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La «Teología Andina» se comprende como una vertiente de la llamada «teología india» originaria-cristiana, es decir: toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte del continente sudamericano».[611]

Se trata de un proyecto de des-helenización y des-occidentalización de la teología vigente en América Latina (Estermann 2006c), a partir de una religiosidad autóctona, un diálogo fructífero con las religiones andinas y una interdisciplinariedad creciente con las ciencias de la religión.

5. Religiones andinas

Las incipientes «teologías indias», en especial la llamada «teología andina», proponen un diálogo *inter*-religioso (macroecumenismo), y no solamente intra-religioso (ecumenismo a secas) entre el cristianismo de diferentes iglesias y las religiones autóctonas de *Abya Yala*. Esto significa que no se puede prescindir de los aportes de la antropología de la religión en clave andina, ni de la filosofía andina que también está emergiendo a paso acelerado.[612]

Para no caer en concepciones etnocéntricas acerca de lo que es «religión», prefiero hablar de «religión andina» en vez de «religiosidad» o «creencias» andinas. Adopto, por lo tanto, un enfoque intercultural y policéntrico de la «religión» que no se caracteriza por aspectos como la institucionalidad, la doctrina, la estructura, libros sagrados y especialistas reconocidos. En el caso de la «religión andina», tenemos ante nosotros un universo religioso no estructurado de manera sistemática, ni dogmatizado e institucionalizado. Además de la fuerte carga sincrética tiene un aspecto preponderantemente ritual y celebrativo.

Además, prefiero hablar de «religiones andinas» en plural, para no sostener una homogeneidad del campo religioso a lo largo de los Andes.[613] Tal como las culturas andinas varían desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina, de la misma manera podemos distinguir una diversidad de «religiones andinas». Sólo que resulta difícil llegar a unos ideotipos específicos o denominadores comunes que a todas estas religiones en el ámbito andino son comunes. Sin embargo, intentaré mencionar algunos:

1. **Sincretismo culturo-religioso**: Las religiones andinas, sobre todo la religión quechua y la religión aimara[614], muestran un fuerte sincretismo culturo-religioso. De acuerdo con la misma concepción de la filosofía andina, no se puede separar el campo cultural del campo religioso; los dos están inseparablemente entrelazados. Esto quiere decir que las religiones andinas reflejan los principios básicos de la filosofía andina, tal como son los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, integralidad (holismo) y ciclicidad (Estermann 2006b). Para una «teología andina», se plantea el reto de una des-helenización de los supuestos filosóficos y de una re-andinización de los mismos (Estermann 2006c).

[611] Estermann 2006a: 9s.
[612] Al respecto, véase: Estermann 1998b y 2006b.
[613] La misma postura asume una publicación reciente, coordinada por Manuel Marzal, con el título preciso de «Religiones andinas» (Marzal 2005a).
[614] Para un análisis más profundo, véase Albó 1991 y 2005 (para el caso de la religión aimara) y Bastien 1987 y Marzal 1988 (para el caso de la religión quechua), respectivamente.

2. **Sincretismo católico-andino**: Las religiones andinas son el resultado de un largo proceso de sincretización entre el universo religioso católico (de vertiente española-contrarreformista) y el universo religioso andino autóctono (sobre todo de vertiente incaica y tiawanakota). En los diferentes procesos de superposición, incorporación, yuxtaposición y convergencia se produce una religión altamente sincrética que está en sintonía con el principio andino de la inclusividad («tanto el uno como el otro»). Existe, por ejemplo, una concepción femenina de la divinidad que resume aspectos tanto de la religión católica (la Virgen María), como de la religión andina ancestral (la *Pachamama*).
3. **Carácter ritual y festivo**: Las religiones andinas se caracterizan por un enfoque predominantemente ritual y festivo, en detrimento de lo doctrinal, escritural, dogmático, institucional y discursivo. El ritual es la expresión preferencial de la relación entre creyente y la divinidad, enfatizando su carácter colectivo y comunitario. A través del ritual, el ser humano andino se relaciona con lo sagrado, sea este el dios cristiano o los espíritus tutelares *(apus, achachilas)*, el *Tayta* Jesús[615] o la *Pachamama*. En forma general, la ritualidad andina sigue la lógica de los ciclos agrarios y los ciclos vitales.
4. **Carácter laical y de equidad de género**: En las religiones andinas, no existe «jerarquía» en un sentido parecido a las denominaciones cristianas, sobre todo de la Iglesia católica. Los y las «especialistas religiosos» o «ritualistas» no están por encima de la población en general, ni ejercen un poder «ministerial», sino que deben su función ritual a características «naturales» de elección (seis dedos, rayo, estrella en la cabeza etc.) y a su sabiduría comprobada (son del tipo de «profeta» en sentido de Weber). Tanto mujeres como varones pueden ser *yatiris* o *paq'os*,[616] y no tienen que vivir en celibato u observar otra restricción de tipo sexual o de estado civil.
5. **Panenteísmo holístico**: Las religiones andinas no sostienen un monoteísmo estricto y dogmático, sino que funden el panteón católico (incluyendo la Virgen María y los santos) con el panteón andino (incluyendo los dioses prehispánicos, los espíritus tutelares y la *Pachamama*). Muchos/as cientistas de la religión sostienen la idea de que en el caso de los Andes se tratara de un animismo, sin deconstruir esta misma concepción fuertemente eurocéntrica. Prefiero hablar de un panenteísmo en el sentido de que lo divino penetra todos los ámbitos de la vida, y que los seres vivos e inertes participan de manera gradual y simbólica en lo divino.
6. **Divinidad femenina**: De acuerdo con el principio de complementariedad andino, no se puede concebir a la divinidad sólo en términos de masculinidad («padre»), sino siempre en forma sexuada, pero de ambos sexos. Dios es femenino/a y masculino/a a la vez, porque solamente en y a través de esta polaridad puede ser fuente y sustento de vida. El rostro femenino es la *Pachamama* o Madre Tierra, muchas veces sincretizada con la Virgen María en la figura de la «Tierra Virgen». El rostro masculino es Jesucristo, sincretizado en las figuras de la cruz verde en las puntas de los cerros, del *Inkarrí* (o *Cristorrí*)[617] y de los espíritus tutelares de los cerros *(apus, achachilas)*.

---

[615] *Apu* es el término quechua para indicar el espíritu tutelar asociado con un cerro en la cercanía del pueblo o de la ciudad y significa «señor; protector». *Achachila* es el término aimara que tiene la misma referencia como el término quechua *apu*, pero que significa además «ancestro». *Tayta* o *tata* significa «padre; papá» en quechua y aimara, respectivamente.

[616] *Yatiri* (literalmente: «él o ella que sabe») es el chamán aimara, *paq'o* su correspondiente quechua.

[617] El *Inkarrí* es una figura mítica («rey inka») que, según la expectación indígena, va a resucitar un día, para restablecer el *Tawantinsuyu*, el Imperio incaico. Se refiere a la descuartización de Tupaq Amaru II

7. **Inmanencia y cosmocentrismo**: El holismo andino y el principio de la relacionalidad excluyen una concepción de una trascendencia absoluta. Lo divino forma parte de *pacha*, es decir: del conjunto de relaciones en las estructuras espaciotemporal cósmicas. El espacio superior (*hanaq* o *alax pacha*)[618] no es totalmente *(toto coelo)* distinto del espacio concreto de los seres vivos e inertes, sino que está en múltiples relaciones de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Lo divino está sujeto a estos principios universalmente válidos, con lo que no se lo puede concebir de manera absoluta (sin relaciones) y trascendente. Las religiones andinas son cosmocéntricas y no teo- o antropocéntricas.
8. **Más allá de los dualismos**: Muy parecido a las concepciones asiáticas de la «no-dualidad» (sobre todo en el hinduismo y budismo), las religiones andinas rechazan dualismos metafísicos, religiosos y antropológicos. Eso no quiere decir que no hay oposiciones polares y complementarias, sino que no existen ámbitos y entes totalmente excluyentes entre sí. Entre lo humano y divino, lo profano y sagrado, lo religioso y lo mundano no existe incompatibilidad o división, sino relaciones de complementariedad y correspondencia mutuas.

6. A manera de conclusión

La historia de los pueblos indígenas de los Andes es caracterizada por un proceso complicado de sincretización, no libre de dominación y violencia, entre las formas autóctonas de vivir, pensar y creer prehispánicas, y el paradigma civilizatorio y religioso de Occidente, en especial de raigambre ibérico. El catolicismo popular actual –y en menor medida la fe protestante– resume elementos, prácticas y creencias de ambas tradiciones, en un tejido colorido de rituales, imaginarios, prácticas y contenidos religiosos.

Se trata de una religión *sui generis*, un andino-cristianismo o un cristiano-andinismo que está más allá de la ortodoxia occidental, pero también de un purismo indigenista andino. En la actualidad, las religiones andinas están bajo presión por dos bandos: por los Nuevos Movimientos Religiosos y su nueva campaña de «extirpación de las idolatrías», por un lado, y por un indigenismo duro y acrónico de restablecer una religión andina pura y no-cristiana, por otro lado. De entre estos dos bandos, podemos apreciar una amplia gama de expresiones religiosas y de reflexión teológica. El esfuerzo de desarrollar una «teología andina» cristiana se ve criticado por la ortodoxia católica, sectores fundamentalistas de las iglesias protestantes y los partidarios de una teología andina no-cristiana. Sin embargo, corresponde de manera más fiel a las características de las religiones andinas actuales y vivas, más allá de purismos, romanticismos y fundamentalismos.

Bibliografía:

Albó, Javier. 1991. «La experiencia religiosa aimara». En: Marzal, Manuel (ed.). *Rostros indios de Dios*. Quito: Abya Yala. 201-265.

(1781) y su restablecimiento (de los cuatro miembros como símbolos del *Tawantinsuyu*). *Cristorrí* es la adaptación cristiana («Cristo rey») y la esperanza de la resurrección del pueblo, por la intervención de *Tayta* Cristo.

[618] *Hanaq* (quechua) o *alax* (aimara) *pacha* significa literalmente «estrato de arriba; espacio de arriba» y es la esfera de los fenómenos astronómicos y meteorológicos. Por obra de los misioneros católicos, se lo viene identificar con el «cielo» cristiano.

-------- 2005. «Religión aimara». En: Marzal, Manuel (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 175-200.

Aguiló, Federico. 1981. *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio: Estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí, Chuquisaca y Tarija*, Sucre: Taller Gráfico «Q'ori Llama».

Bajá, Francisco; Mamani, Veimar; Méndez, Yamil; Villca, Daniel. 1996. «Entre la cosmovisión andina y Heráclito», *Yachay* (Cochabamba) 13, No.24, 45-59.

Bastien, Joseph William. 1987. «Quechua Religions. Andean Cultures». En: Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. XII, New York: Macmillan, pp.134-141.

Bellah, Robert. 1970. «Civil Religion in America». En: Idem. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Nueva York-Evanston-Londres: Harper & Row.

Berg, Hans van den. 1985. *Diccionario religioso aimara*, Iquitos/Puno: CETA/IDEA.

-------- 1989. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aimara-cristianos*, (Latin America Studies, 51) Ámsterdam: CEDLA

Contreras Hernández, Jesús. 1985. *Subsistencia, Ritual y Poder en los Andes*, Barcelona: Editorial Mitre.

Dalle, Luis. 1983. *Antropología y Evangelización desde el runa*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Dressendörfer, Peter. 1996. «Acercándose a una realidad opaca: El sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos». En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N. Ross (eds.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn: Holos Verlag, pp.23-32.

-------- 1997. «Notes on the validity of «syncretism» in Latin American spiritual history». En: Hülsewiede, Brigitte et al. (eds.), *Religion and Identity in the Americas. Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present*, Möckmühl: Verlag Anton Saurwein, 37-47.

Droogers, André. 1989. «Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem». En: Gort, Jerald et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Michigan: William B. Erdmans, 7-25.

Durán, Cesar Junaro. 1997. «Entre los símbolos católicos y los ritos aimaras: Un proceso de sincretismo religioso», *Yachay* (Cochabamba) 14, 25-26, H.26, 115-139.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1987. *Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima: Amaru.

Estermann, Josef. 1995. «Teología en el Pensamiento Andino», *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Puno-Perú), Serie 2, Nrs. 49-50-51, 31-60.

-------- 1996. «Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) 52 (3), 161-185.

-------- 1998a. «Apu Taytayku: Theological Implications of Andean Thought», *Studies in World Christianity* (Edinburgh) 4.1, 1-20.

-------- 1998b. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Ediciones Abya Yala.

-------- 2001. «Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff. Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion». En: Schreijäck, Thomas (ed.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie,* Friburgo: Herder, 200-223.

-------- 2002. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso de los Andes». En: *Estudios Aymaras. Serie 2,* vol. 66. 4-26.

-------- 2003. «Religión como *chakana*: El inclusivismo religioso andino». En: *chakana* vol. 1, No. 1. 69-83.

--------- 2006[a]. ««Teología Andina»: Presentación del Proyecto de Investigación». En: Ídem (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Dos tomos. La Paz: ISEAT. Tomo I. 9-16.

--------- 2006b. *Filosofía Andina: Sabiduría para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT [se trata de una reedición ampliada y modificada de Estermann 1998b].

--------- 2006c. «La «Teología andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural». En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I. 137-162.

Flores, Carlos. 1984.*Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca,* México: Universidad Iberoamericana (manuscrito).

Fornet-Betancourt, Raúl. 1994.*Filosofía Intercultural,* México: Universidad Pontificia de México.

Gareis, Iris. 2005. «Las religiones andinas en la documentación de la Extirpación de las Idolatrías». En: Marzal, Manuel (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 115-142.

Garr, M. Thomas. 1972. *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri,* Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Girardi, Giulio. 1998. *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya Yala.

Girault, Louis. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*, El Alto/La Paz: Escuela Profesional Don Bosco

Gonzales, José Luis (ed.). 1987. *La Religión Popular en el Perú. Informe y Diagnóstico,* Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

Gorski, Juan. 1996. «La «teología india» y la inculturación», *Yachay* (Cochabamba) 13 (no. 23), 73-98.

-------- 1998. «El desarrollo histórico de la «Teología India» y su aporte a la inculturación del Evangelio», *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) no. 48.49, 9-34.

Gossen, Gary. H (ed.). 1993. *South and Meso-American Native Spirituality: From the cult of the feathered serpent to the Theology of Liberation*, New York: Crossroad.

Gow, D. David. 1974. «Taytacha Qoyllur Rit'i», *Allpanchis* (Cusco) 7, 49-100.

Hollenweger, Walter. 1995. «Theology and the Future of the Church». En: Byrne, Peter y Houlden, James Leslie (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London/New York: Routledge, 1017-1035.

Hugues, A. Juan. 1974. «La fiesta en los Andes: Presentación», *Allpanchis* (Cusco) 7, 3-5.

Irrarázaval, Diego. 1992. «Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas,* Eichstätt: Diritto, vol.1, 100-131.

Jolicoeur, Luis. 1996. *El Cristianismo Aymara. ¿Inculturación o Culturización?,* Quito: Ediciones Abya Yala.

Jorda, Enrique. 1981a. *La cosmovisión aimara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca,* Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1981b. «Teología en un contexto andino», *Búsqueda Pastoral* (La Paz) 55, 21-41.

Knitter, F. Paul. 1987. «Hacia una Teología de la Liberación de las Religiones». En: Hick, John y Knitter, Paul (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 178-200.

Lanczkowski, Günter. 1971. *Begegnung und Wandel der Religionen,* Düsseldorf: Diederichs.

Lazo Quintanilla, Efraín. 1999. «¿Fe cristiana o pagana?», *Yachay* (Cochabamba) 16, 29-30, H.30, 149-155.

López Hernández, Eleazar. 1996. «Teologías Indias de hoy». En: *Christus* N° 696. 34-40.

Marzal, Manuel. 1971. *El mundo religioso de Urcos*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

-------- 1983. *La transformación religiosa peruana*, Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1985. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía),* Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1988. *Estudios sobre religión campesina* (2.ed.), Lima: Pontificia Universidad Católica.

-------- 1995. «Christentum und indigene Kultur im Andenraum». En: Sievernich, Michael y Spelthahn, Dieter (eds), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen, Perspektiven*, Fráncfort s.M.: Vervuert, 90-99.

-------- 2005a. (Coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta.

-------- 2005b. «La religión quechua actual». En: Ídem (coord.). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta. 143-174.

Marzal, Manuel; Albó, Xavier; Melià, Bartomeu. 1992. *Rostros Indios de Dios*, La Paz/Cochabamba: CIPCA/Hisbol/UCA.

Melià, Bartomeu. 1992. «Theologie der Guaraní-Kultur». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Eichstätt: Diritto, vol.1, 67-99.

Mishkin, Bernard. 1963. «The contemporary Quechua». En: Steward, Julian Haynes (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, Washington: U.S. Government Printing Office, 411-470.

Monast, Jacques Emile. 1972. *Los Indios Aymaras. ¿Evangelizados o Solamente Bautizados?,* Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos Ediciones Carlos Lohlé.

Morande, Pedro. 1982. *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen «Wort» und «Ritus» in der nachkolonialen Zeit*, Munich: Fink.

Ochoa Villanueva, Víctor. 1976. «Un Dios e muchos dioses», *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Chucuito-Perú) Nº.29, 56-101.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz [1613]. 1992. «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú» por..., en: *Antigüedades del Perú [1613]*, edición por Urbano, Henrique y Sánchez, Ana, Madrid: Historia 16.

Panikkar, Raimon. 1996. «Filosofía y Cultura: Una relación problemática». En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen: Concordia, 15-41.

Pannenberg, Wolfhart. 1967. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Pollak-Eltz, Angelina. 1995. «El sincretismo en América Latina». En: *Presencia Ecuménica* (Caracas) 34-37, H.37, 3-13.

Pye, Michael. 1993. *Syncretism versus synthesis,* Occasional Papers 8, London/Leeds: British Association of the Study of Religions.

Rösing, Ina. 2001. *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang: Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Salgado, Josué Mello. 1997. «Trink Wasser aus allen Flüssen». En: Evangelische Missionswerk in Deutschland (ed.), *Jahrbuch Mission 1997,* Hamburg: Missionshilfe Verlag, 103-112.

Santo Tomás, Fray Domingo de [1560]. 1951. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima: Amaru

Scannone, Juan Carlos. 1991. «Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika». En: Siller, Hans Peter (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bewusstsein*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 106-116.

Schlegelberger, Bruno. 1992. *Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 41.

Schmelz, Bernd. 1996. «Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y en los Andes». En: Schmelz, Bernd y Crumrine, N.Ross (eds.), *Estudios Sobre el Sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn: Holos Verlag, 1-22.

Shaw, Rosalind y Stewart, Charles. 1994. «Introduction: Problematizing syncretism». En: Stewart, Charles y Shaw, Rosalind (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London: Routledge.

Siller, Hans Peter. 1991, «Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen». En: idem (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-17.

Simposio. 1992. «El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de la relación entre cultura y religiosidad», *Athéisme et Foi – Atheism and Faith – Ateísmo y Fe* (Vaticano/Roma) 27, H.1, 1-49.

Sparn, Walter. 1996. ««Religionsmengerei»? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff». En: Drehsen, Volker y Sparn, Walter (eds.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh: Kaiser, 255-284.

Steffens, Elisabeth. 2001. «Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte». En: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (ed.), *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 2001*, Fráncfort/M: IKO Verlag, 193-220.

Thomas, Madathetha Abraham. 1985. «The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism». En: *The Ecumenical Review* (Ginebra) 37, 387-397.

Vertovec, Steven. 1998. «Ethnic distance and religious convergence. Shango, Spiritual Baptists, and Kali Mai traditions in Trinidad». En: *Social Compass* (Londres) 45 (no. 2), 247-263.

26. La fe y su reflexión en la «aldea global»: Apuntes para una teología liberadora en contexto urbano indígena de La Paz

1. Introducción: el panorama demográfico

Según el último Censo nacional en Bolivia, del año 2001, un 64% de las y los bolivianos/as se consideran «indígenas», es decir: pertenecen a una de las etnias prehispánicas, como los quechuas, aimaras, guaraníes, chiquitos y muchos otros. Prácticamente el mismo porcentaje de la población vive en ciudades (62,42 %), un fenómeno que se ha invertido en el lapso de unos treinta años. Aunque supongamos que en las áreas rurales vive una población mayoritariamente indígena, queda un 36% de población urbana indígena (véase los cuadros al final).

Si bien es cierto que hay que interpretar las cifras del Censo con mucha cautela, porque no se planteaba la categoría de «mestizo», podemos constatar dos hechos importantes que también tienen repercusiones para la labor pastoral y la reflexión teológica:

1) Bolivia es un país mayoritariamente urbana, en cuanto a su población.
2) Una gran parte de la población urbana es indígena, sobre todo en las ciudades del Centro y de Occidente (Sucre, Cochabamba, Potosí, Oruro, La Paz, El Alto).

En el caso de las ciudades El Alto y La Paz, el porcentaje de la población indígena supera ampliamente el 50% (en La Paz: 60,85 %). En El Alto, se estima que alcanza más del 90%, con una incidencia dominante de la población, etnia y cultura aimara. Pero también La Paz, considerada una ciudad cosmopolita, tiene una población indígena de un 60%, también de predominación aimara. Por la topografía, se puede ubicar los tres principales sectores –que tienen a la vez pertenencia racial como de clase social- de la sociedad paceña: la población indígena aimara (y de menor porcentaje quechua) se asienta en las laderas (también llamado «periferia») del hoyo y en la zona céntrica, mezclada con una población mayoritariamente mestiza o criolla. En la Zona Sur radica mayoritariamente la población blanca (los «*q'aras*»), pero en sus laderas hacia el sur y este, también se han asentado sectores de la población mestiza e indígena.

La distribución topográfica y geográfica de los grupos étnicos y culturales en la ciudad de La Paz refleja a la vez el status social y el poder adquisitivo de sus miembros. Para simplificar, se puede acuñar la siguiente ecuación: lo más alto que uno vive, lo más oscuro es su color de piel, lo más frecuente es que se le escucha hablar aimara o quechua, y lo más pobre y desempleado es. Y al revés: lo más bajo que uno reside, lo más blanco, castellano y rico uno es. Esta es una tipificación general que no toma en cuenta muchos matices. Sin embargo, se lo puede notar en la calidad de las construcciones (casas, edificios etc.) y de las calles, en la vestimenta que lleva la gente, en las preferencias de consumo (comida y bebida), en las manifestaciones culturales (Entradas; cortejos; festivales) o en el modo de hablar.

Este año (2008), la ciudad satélite de La Paz, El Alto, va a adelantarse a su «madre» en el número de habitantes (en 2006 La Paz tenía 839.593 y El Alto 832.313 habitantes) y se va a manifestar como segunda ciudad del país (detrás de Santa Cruz de la Sierra). Tal vez vendrá el día en que los y las alteños/as ya no dirán «vamos a la ciudad» cuando bajan a La Paz, sino que las y los paceños/as lo dirán cuando subirán a El Alto. La Paz debe su carácter cosmopolita y «global» sobre todo al hecho de que es Sede del Gobierno y del poder legislativo, lo que implica la presencia de embajadas, representaciones diplomáticas,

organizaciones internacionales, ONGs y grupos religiosos y culturales propios de una metrópoli.

2. Migración y la lucha por la sobrevivencia

No solamente El Alto es una ciudad compuesta por las y los migrantes del área rural y de las minas privatizadas, sino también gran parte de La Paz –sobre todo las laderas- se compone de una población oriunda de otras partes del país, mayoritariamente del Altiplano boliviano y de departamentos aledaños (Oruro, Potosí, Cochabamba). La gran diferencia consiste en que en El Alto, la gran mayoría de las familias son de la primera generación de migrantes, mientras que en La Paz, se trata en su mayoría de miembros de la segunda y tercera generación.

La migración hacia las grandes ciudades es un fenómeno que viene dándose desde más de cincuenta años, pero que se ha agudizado en los últimos veinte años, debido al fracaso del modelo neoliberal y del abandono del área rural por los gobiernos de turno. Existe una «estafeta» migratoria: primero de las aldeas más alejadas a la capital de provincia (por ejemplo Chulumani), después de ahí a la ciudad aimara pujante de El Alto, de ahí, hasta hace poco a la Sede de Gobierno La Paz, pero en los últimos años directamente a las ciudades del Centro (Cochabamba) y del Oriente boliviano (sobre todo Santa Cruz de la Sierra), y por fin desde ahí a España, Francia y Estados Unidos.

La migración ha cambiado considerablemente a las grandes ciudades. Santa Cruz de la Sierra se ha convertido prácticamente en una ciudad «estrangulada» por la población *qolla*, una ciudad que puede reventar por los conflictos étnicos y sociales, debido a un apartheid mucho más acentuado que en La Paz (hasta incluso el tercer anillo viven sobre todo *cambas*, desde ahí hasta el octavo noveno anillo, prácticamente sólo *qollas*). La «asfixia» de La Paz se nota en momentos de crisis, cuando la población aimara de El Alto puede paralizar de modo relativamente fácil la vida de la urbe paceña.

Los efectos negativos de la migración son múltiples: pérdida de identidad cultural; permanente búsqueda de empleo; pérdida de valores de la cultura de origen; discriminación racial y social; incremento de la criminalidad; acentuación de una sociedad de clases; sincretismo religioso; bifurcación de la educación (en estatal y privada); mendicidad e indigencia; trastornos psico-sociales; complejo de inferioridad; informalidad del trabajo; caos vehicular; contaminación ambiental. Pero también produce efectos positivos: nuevas formas culturales (la cultura «chicha»; Gran Poder; las entradas folclóricas; las subculturas juveniles etc.); nuevas formas de trabajo y de producción; lazos de solidaridad familiares y de origen; una población «arco iris» de todas las sangres; pluralidad religiosa; mejores oportunidades de educar y formarse; acceso a la información relativamente barato (Internet, televisión, radio).

La ciudad receptora de migrantes es un gigantesco «laboratorio» cultural y social, un tejido social permanentemente en cambio, una «identidad en construcción». Aparte de la lucha por la sobrevivencia es la búsqueda de una nueva identidad (después de haber dejado la «rural» y «comunitaria») que es una de las problemáticas más agudas que caracterizan a la población migrante, sobre todo a las y los jóvenes. Como Bolivia no solamente tiene una población mayoritariamente urbana e indígena, sino también joven –un 60,42 % tiene menos de 25 años-, el problema de la identidad (cultural, social, política, religiosa) se concentra sobre todo en la juventud.

En una ciudad como La Paz, la globalización cultural y económica se hace sentir en que en esta «aldea global» se puede apreciar todo tipo de expresión cultural, escuchar todas las

lenguas del mundo, ver arquitectura de todo gusto, comer cualquier plato foráneo y propio y expresar su propia manera de creer y pensar. Sin embargo, la mayoría de su población sólo visita la plaza central de esta «aldea global» los domingos, para observar las costumbres raras de una minoría adinerada y hacerse agua en la boca al ver pasar de largo las delicias inalcanzables. Esta aldea también conoce las villas miseria, las aguas contaminadas, las casas precarias, los niños desnutridos y enfermos, los mendigos y personas con discapacidad arrastrándose por las calles.

La lucha de la supervivencia de la gran mayoría indígena de la población citadina convive en un espacio mínimo con el despilfarro y el lujo estrenado de una minoría blanca y mestiza. En una ciudad como La Paz se concentran todas las contradicciones y escándalos de la brecha global entre pobres y ricos, entre razas consideradas «superiores» e «inferiores», entre culturas indígenas despreciadas y una supuesta «cultura global». Sin embargo, el *apartheid* topográfico y social no es del todo impermeable. Para quedarnos un rato en la imagen de la «aldea global». El centro necesita de la mano de obra barata y de las empleadas domésticas que vienen a diario, desde sus tugurios en las márgenes de la aldea, a la plaza central, para trabajar ahí para sus patrones a un sueldo mísero, en medio de toda la riqueza acumulada.

No es inusual que una cholita aimara de El Alto o de la periferia de La Paz viaje cada día, a las seis de la mañana, dejando a su vivienda precaria con sus hijos, para dirigirse a una casona millonaria de la Zona Sur, apreciando todo el lujo y espacio estrenado, para volver en la noche a este mismo tugurio sin baño ni agua potable. Por otro lado, los pobladores mayoritariamente blancos de la Zona Sur pasan por las villas miseria de la periferia de La Paz y de El Alto, para llegar al aeropuerto internacional. Como el mundo en sus dimensiones globales se ha achicado, también la movilidad dentro de una misma ciudad, la necesidad de empleo y los medios de comunicación masiva han contribuido que los muros invisibles entre etnias, razas, clases sociales y culturas se vuelvan cada vez más permeables.

3. La ciudad como lugar teológico

En la Biblia, la ciudad es considerada a menudo como lugar del pecado, como sitio de maldición y perdición. Los relatos bíblicos, en la Biblia Hebrea como en el Nuevo Testamento, ubican los lugares «sagrados» de la intervención salvífica de lo divino en el área rural, en lugares apartados como cerros, orillas de lagos, pozos alejados, desierto y aldeas idílicas y bucólicas. Jesús mismo tenía una aversión casi fóbica de las grandes ciudades como Jerusalén que además es considerado el centro del poder político y religioso que le ha condenado a muerte. Las parábolas usadas para explicar el Reino de Dios y la relación entre ser humano y lo divino, tienen en su gran mayoría un contexto rural y hasta agrícola.

Ciudades como Nínive, Sodoma y Gomorra tienen un renombre y una fama asociada con el camino equivocado, con el pecado y la aberración. Sin embargo, una ciudad como Jerusalén, a la vez es considerada paradigma de la vida plena en abundancia del Reino, en la transformación al «Nuevo Jerusalén» o «Sion» de la Biblia Hebrea y del Apocalipsis del Nuevo Testamento. Por lo tanto, hay una actitud muy ambigua de los profetas y de Jesús mismo respecto a la ciudad y su valor salvífico.

La Teología de la Liberación (TdL) parte del análisis socioeconómico de América Latina que revela –tal como el caso boliviano- un rostro predominantemente urbano. Las grandes barriadas (favelas, pueblos jóvenes, villas miseria) del cordón de la pobreza de las megápolis del continente (Sao Paulo, Lima, Bogotá, México etc.) han formado el trasfondo

hermenéutico y el lugar teológico para desarrollar los principales conceptos y prácticas pastorales de la Teología de la Liberación. El concepto de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) ha surgido desde un contexto urbano, y en segundo lugar fue aplicado a las comunidades rurales. El contexto principal de la primera fase de la TdL ha sido el del empobrecimiento de las masas, la injusticia social, la dependencia económica, la discriminación socioeconómica, el desempleo y la pobreza en general.

En una segunda fase, la TdL tomaba en cuenta la diversidad de los rostros de las y los pobres, su color de piel, su sexo, raza, idioma y cultura, como también a la Naturaleza como una realidad pisoteada por el sistema reinante de la explotación. En esta fase (años ochenta y noventa del siglo XX) surgieron –dentro de la corriente directora de la TdL- teologías feministas, negras, indígenas y ecológicas. Se aprecia un traslado del lugar teológico (*locus theologicus*) desde la ciudad al campo, desde el pobre en sentido general a los muchos rostros de la pobreza, desde lo mestizo a lo indígena, desde lo citadino-civilizatorio a lo ecológico y étnico.

Por lo tanto, las llamadas «teologías indias» (teologías indígenas de *Abya Yala* o América Latina) tienen como referentes y lugares teológicos la población rural más que la población urbana, suponiendo que las y los indígenas radiquen mayoritariamente en el campo. Incluso la Teología Andina, como una de las teologías indígenas de este continente, viene manejando un concepto demasiadamente rural y rústico de lo «andino». Como hemos señalado antes, la realidad es otra: La gran mayoría de la población indígena en Bolivia vive hoy en día en ciudades, y no debe ser muy diferente en países como México, Guatemala, Ecuador o Perú, donde se concentra la gran mayoría de la población indígena del continente. *Mutatis mutandis*, se puede decir lo mismo de la población afroamericana.

Lo citadino entonces no debe ser sólo un lugar teológico para las masas empobrecidas de la población mestiza y criolla, sino también para la población indígena. Ésta mantiene todavía en gran mediad una relación fuerte con el campo, a través de relaciones de parentesco y compadrazgo, pero también en base a que todavía tiene tierras y/o ganado en su lugar de origen. A diferencia de la población mestiza (y blanca), se trata de un extracto demográfico en constante movimiento, a menudo con dos lugares de residencia. Como se trata de migrantes de la primera hasta tercera generación como máximo, la organicidad e institucionalidad urbana aún es incipiente y muy frágil. Se halla «entre dos mundos», en sentido físico-productivo como en sentido cultural y religioso.

Esta condición de «hibridez» cultural, idiomática (la gran mayoría es bilingüe), productiva y religiosa es el punto de partida de la reflexión teológica. En muchos barrios de predominio indígena (aimara) de La Paz, se mantiene aún ciertos principios del *ayllu* rural y de la cosmovisión andina, en especial de formas de reciprocidad y de una religiosidad sincrética. Sin embargo, estos elementos se mezclan en forma más o menos consistente con elementos de la cultura urbana mestiza (menos con la blanca), para dar origen a una suerte de «modernidad andina» *sui generis* que combina la pollera con el celular, la *waxt'a* (ritual andino) con la misa dominical, los juegos electrónicos con el trompo, el *ch'uñu* con la pizza, la morenada con el *house music*.

La nueva generación de migrantes deja de hablar el aimara y rechaza las «costumbres» de sus padres y abuelos. Existe también el fenómeno de la «conversión» religiosa como parte de la conversión cultural: las iglesias evangélicas, en especial las (neo-) pentecostales, adventista, mormones y Testigos de Jehová, tienen mayor acogida entre la población indígena migrante que entre la mestiza de la ciudad. Este hecho tiene que ver con el rechazo de las

«costumbres andinas» y la respectiva cosmovisión (coca, *waxt'a*, *pachamama*, *achachilas* etc.) por estas iglesias, consideradas antievangélicas o hasta diabólicas, pero también corresponde al imaginario de la gente joven indígena de que el «progreso» y la «vida moderna» pasan por el abandono de estas «costumbres».

Por otro lado, la «teología de la prosperidad» y las prácticas de «sanación» que promueven ciertas iglesias, ofrecen a la población indígena urbana salidas de sus vidas precarias y una nueva identidad para este vacío entre dos identidades imposibles. Un factor decisivo también es el alcohol y machismo que son asociados con prácticas católicas y que son rechazados por las iglesias pentecostales. Para salir de la pobreza, de la violencia doméstica y de la discriminación racial, la «conversión» religiosa es considerada una alternativa por muchas personas indígenas de la ciudad.

Sin embargo, esto puede cambiar a corto o mediano plazo, debido al resurgimiento de un indigenismo y de un orgullo por lo propio (idioma, costumbres, cosmovisión), a raíz del gobierno indígena de Evo Morales. La Paz viene reivindicándose como «ciudad aimara», las manifestaciones folclóricas están en auge, la comida típica y los productos andinos son nuevamente apreciados, el hablar aimara no es ya visto como «anticuado» y «retrógrada», y la educación intercultural y bilingüe se introduce cada vez más. Esta tendencia podría tener repercusiones para la vida religiosa y la pastoral en general. La Iglesia católica y la iglesia metodista han sido las dos denominaciones que han promovido la inculturación indígena de la fe cristiana, mucho más que las demás denominaciones (algunas están en abierta oposición a la cultura ancestral andina). Si bien es cierto que la Iglesia católica es atacada por sectores indigenistas y pachamámicos de ser cómplice y garante ideológico de la «colonización», la gente indígena común y corriente ha encontrado en ella un refugio para sus creencias y prácticas sincréticas.

Una teología liberadora desde el contexto urbano de Bolivia, tiene que tomar en cuenta todos estos elementos: el escándalo de la división «social» y «económica» de la Iglesia católica (si se compara la parroquia de San Miguel en la Zona Sur con la de «San Pablo» en El Alto); la discriminación social, racial y sexista; el gran índice de desempleo y subempleo entre la población indígena migrante; la falta de identidad entre las y los jóvenes migrantes de primera y segunda generación; el fuerte sincretismo religioso; la incidencia de Nuevos Movimientos Religiosos con sus ofertas de «prosperidad» y «sanación»; la contaminación del Medio Ambiente; y la coyuntura actual del resurgimiento indígena.

4. Unas pistas teológicas a partir del contexto urbano-indígena

En la V Conferencia del CELAM en Aparecida (14 al 31 de mayo de 2007), se abordó también la problemática urbana. En la parte analítica («ver») se señaló que «la violencia reviste diversas formas y tiene diversos agentes: el crimen organizado y el narcotráfico, grupos paramilitares, violencia común sobre todo en la periferia de las grandes ciudades, violencia de grupos juveniles y creciente violencia intrafamiliar. Sus causas son múltiples: la idolatría del dinero, el avance de una ideología individualista y utilitarista, el irrespeto a la dignidad de cada persona, el deterioro del tejido social, la corrupción incluso en las fuerzas del orden, y la falta de políticas públicas de equidad social.» (78 del Documento Conclusivo Autorizado).

Llama la atención que los problemas sociales y la desigualdad económica figuran en último puesto, después de síntomas que son típicos de una sociedad occidental u

occidentalizada (idolatría del dinero, individualismo). En la parte del «actuar», se incluye un párrafo (10.6) a la «Pastoral urbana» (números 509-519), donde se enfatiza el factor cultural y los nuevos desafíos que se presenta a la teología y pastoral (aunque esta parte (los números 509-513 hubieran quedado mejor en la parte analítica). El Documento no plantea mayores pistas teológicas, sino solamente algunos «consejos» pastorales (sobre todo en los números 517 y 518) que tienen su valor y pueden ayudar a desarrollar una pastoral urbana más idónea y compatible con el proyecto del Reino.

Sin embargo, no voy a profundizar en esta ocasión estos elementos pastorales, sino dar algunas pistas para el desarrollo de una teología liberadora en contexto urbano indígena.

a) La opción por las y los pobres, las y los excluidos/as implica que la reflexión teológica parta de los sectores más vulnerables de la población urbana. En el caso de La Paz, se trata de las y los migrantes indígenas, las y los trabajadores/as eventuales, las familias descompuestas por razones económicas y de migración, las y los jóvenes indígenas que aspiran una formación de calidad, la gente discapacitada, las mujeres explotadas (empleadas domésticas, trabajadoras sexuales), los niños de la calle, las personas que mendigan y las y los ancianos/as. Hablando en términos topográficos, el lugar teológico más adecuado para este tipo de teología no es la Zona Sur, ni el Centro comercial y burocrático, sino las laderas («periferia») y las zonas de mayor mestizaje.

b) La figura del «Éxodo», tan prominente en los primeros tiempos de la Teología de la Liberación, en el contexto urbano paceño ya no es símbolo de liberación, porque la gran mayoría de la gente ha dejado su lugar de origen (en el campo), por la necesidad económica, para buscar la suerte (la «tierra prometida») en la ciudad. Pero este lugar de llegada no siempre es un lugar acogedor, sino el territorio duro en donde la gente indígena experimenta discriminación, racismo, desprecio y humillación. Además, es una metáfora con connotación mayoritariamente rural. Para el contexto urbano, el *Apocalipsis* –no en sentido catastrófico, sino profético y crítico- podría echar más luces sobre la ambigüedad teológica de la ciudad.

c) Como la ciudad es una «aldea global» y un laboratorio cultural y social, es decir: un planeta en lo pequeño, la teología tiene que partir de sus grandes contradicciones y de la escandalosa repartición de los recursos como un dato importante para desarrollar pautas teológicas. Denunciar esta injusticia y desigualdad social y económica, las diferentes formas de discriminación y el alto grado de corrupción sobre las espaldas de las personas más vulnerables, es la primera tarea de la teología y pastoral. Anunciar la utopía de la Nueva Jerusalén como ciudad en la que quepan todas y todos de manera no discriminatoria, en la que hay vida en abundancia (que no es lo mismo como lujo y despilfarro), en la que la diversidad cultural, étnica, religiosa y de orientación sexual va de la mano con la equidad de valor de todos y todas.

d) Los valores indígenas de solidaridad, ayuda mutua, colectividad y reciprocidad requieren de una reflexión teológica, a partir del ejemplo de las primeras comunidades cristianas y de la metáfora del cuerpo orgánico que sólo es sano si todas sus partes lo son. Una ciudad como La Paz es un organismo muy complejo y frágil que no permite ningún tipo de *apartheid* o de segregación geográfica, social y cultural. La realidad de estamentos sociales muy pronunciados e incomunicados, junto con la distribución geográfica, es un anti-testimonio que la teología y pastoral no pueden aceptar a costa de la credibilidad de la Iglesia. Una teología desde lo indígena promueve la inclusión, una visión holística, una

vida basada en una solidaridad intercultural e intergeneracional, pero también una concepción ecológica de cuidado y responsabilidad por el Medio Ambiente.

e) Hace falta una nueva eclesiología para una iglesia que salga de las sacristías y supere una pastoral sacramentalista y de «atención». La idea de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), ratificada por el CELAM en su última Conferencia, tiene que inculturarse en un contexto urbano predominantemente indígena. La figura rural del *ayllu* sigue siendo vigente, por partes, en los barrios con mayor población indígena de la misma procedencia. Lo que urge son CEBs interculturales e intergeneracionales.

f) Los avances de la llamada Teología India, y en específico de la Teología Andina, tienen que incluir el contexto urbano como un lugar teológico predilecto. Esto significa no solamente tomar en serio el alto sincretismo religioso de la población urbana indígena, sino también el pluralismo denominacional y religioso, la problemática de la identidad cultural y las múltiples formas de discriminación que sufre esta población. Este contexto específico repercute en las concepciones teológicas, cristológicas, eclesiológicas, soteriológicas y éticas.

g) Por fin, la teología urbana desde un contexto indígena debe tener un enfoque popular y tomar en cuenta las subculturas juveniles. Teología como reflexión de la fe y praxis religiosa no puede saltar por encima de los testimonios concretos de la población mayoritariamente migrante, indígena y joven de la ciudad de La Paz. Urge entonces una teología narrativa que busca apoyo en textos bíblicos más cercanos a la problemática señalada. Finalmente, todo esto requiere de una profunda revisión de los planes de estudio de los seminarios e institutos superiores de teología, para superar la teología eurocéntrica, androcéntrica y clasemedianera vigente en gran parte de estos lugares de estudio.

Cuadros estadísticos: Bolivia (Censo de 2001)

Población total	8.274.325 habitantes	100 %
Población indígena	4.133.138	49,96 %
Población no-indígena	4.141.187	50,04 %
Población total	8.274.325 habitantes	100 %
Población urbana:	5.165.230	62,42 %
Población rural:	3.109.095	37,58 %
Población urbana:	5.165.230	100 %
Población indígena	1.857.342	35,96 %
Población no-indígena	3.307.888	64,04 %
Población rural:	3.109.095	100 %
Población indígena	2.275.796	73,20 %
Población no-indígena	833.299	26,80 %

Departamento de La Paz (Censo de 2001)

Población total:	2.350.466 habitantes	100 %
Población indígena:	1.402.184	59,65 %
Población no-indígena:	948.282	40,35 %
Población indígena:	1.402.184 habitantes	100 %

Población indígena urbana:	709.445	49,40 %
Población indígena rural:	692.739	50,60 %

Población no-indígena:	948.282 habitantes	100 %
P. no-indígena urbana:	842.701	88,87 %
P. no-indígena rural:	105.581	11,13 %

Población total:	2.350.466 habitantes	100 %
Población urbana:	1.552.146	66,04 %
Población rural:	798.320	33,96 %

Edad promedio:	24 años
Menos de 15 años:	35,38 %

Pobreza:

	Área rural:	Área urbana:
En indigencia y marginalidad:	63,2 %	13,3 %
En pobreza moderada:	32,4 %	37,7 %
En el umbral de la pobreza:	3,9 %	26,0 %
Las necesidades básicas satisfechas	0,6 %	23,1 %

Vive en pobreza en el Departamento: 66,2 %

Ciudad de La Paz (datos de 2006)

Población total:	839.593	100 %
Población indígena:	510.892	60,85 %
Población no-indígena:	328.701	39,15 %

Población total:	839.593	100 %
Población pobre	291.674	34,74 %
Población no pobre	547.918	65,26 %

Población pobre:	291.674	100 %
Población indígena	226.106	77,52 %
Población no-indígena	65.568	22,48 %

Población no pobre:	547.918	100 %
Población indígena	292.149	53,32 %
Población no indígena	255.768	76,68 %

Idioma materno	
Castellano	81,95 %
Nativo:	17,42 %
Otro:	0,63 %

Inmigrantes total:	243,181	28,96 % de la población
Que viven toda la vida en la ciudad:	185.501	
Que llegaron recientemente:	57.680	

Emigrantes total:	270.115	32,17 % de la población
Que viven toda la vida fuera	178.166	
Que recién viven fuera	91.949	

27. Martín Lutero y la Teología Andina: Un diálogo ficticio e imposible

2017 es un año emblemático, sobre todo para Europa, el llamado Viejo Continente. Se «celebra» los quinientos años del *coming out* («salir del clóset») del monje agustino Martín Lutero, el inicio de la Revolución Rusa hace un siglo (1917), se da inicio a la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea («Brexit»), se elige nuevos líderes políticos en Países Bajos, Francia y Alemania, y en Estados Unidos un presidente asume la dirección de un gobierno que niega el cambio climático y se rige por «verdades alternativas» *(fake news)*.

En este contexto global, conmemorar la publicación de las 95 tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittemberg, el 31 de octubre de 1517, por un tal Martín Lutero, parece ser un acto anacrónico que –al parecer– no contribuye a la resolución de las múltiples crisis que atraviesa la humanidad. En todo el ajetreo por los quinientos años de la Reforma Protestante, el surgimiento de la Teología Andina (que tiene más que ver con otra fecha emblemática la de 1492) no llega a constituir noticia ni mucho menos repercusión a nivel mundial. Parece, por tanto, una locura vincular estos dos acontecimientos, y más aún en términos de un diálogo entre el protestantismo incipiente de Lutero y la Teología Andina aún muy poco estructurada y consolidada. Se asemeja a otro diálogo «imposible» que se llevó a cabo en el año 1532, entre el último Inca Atahualpa y el monje dominico Vicente de Valverde, en la ciudad de Cajamarca (hoy en el norte del Perú).

1. Lutero y el Nuevo Mundo

A pesar de las 95 tesis pegadas en la iglesia del Palacio de Wittemberg que iniciaron la llamada «Reforma Protestante», Lutero era impregnado en su teología, su actuación política y sus planteamientos ideológicos por un espíritu profundamente medieval. Si bien es cierto que la Reforma resultó ser el fanal para una nueva época, llamada posteriormente la «moderna», de la civilización europea y occidental, Lutero mismo no era consciente del «cambio paradigmático» de sus ideas y de su tiempo. El año 1517 está a apenas 25 años del famoso Encuentro o Desencuentro de dos mundos (1492), tiempo suficiente como para tomar nota de esta expansión de Europa hacia Oeste. Pero ¿Lutero ha tomado nota de lo que ocurría en su tiempo más allá de las fronteras del Viejo Continente?

Una de las pocas publicaciones realizadas por los quinientos años de la Reforma que contextualiza el evento en un marco más amplio y no solamente local y eurocéntrico, es la de Heinz Schilling con el título sugerente «1517: Historia mundial de un año»[619]. En esta publicación, el autor hace referencia a diferentes acontecimientos del año «jubilar» de 1517, por cierto más allá del mundo conocido por Lutero y sus seguidores. Entre otros menciona la «primavera otomana» en Egipto, África del Norte y en la Península Arábiga (muy parecida a la «Primavera Árabe» de 2012), el cambio de Rey en la corte de Castilla, los viajes de Sigmund von Herberstein por Polonia y Lituania a Moscú, el acceso de los

[619] Schilling, Heinz, *1517: Weltgeschichte eines Jahres*, Munich 2017.

portugueses al Reino del Medio (China) y los primeros «encuentros» de los conquistadores españoles con la cultura azteca en Yucatán, pero también la «caza de brujas» y el creciente antisemitismo contra los judíos y musulmanes en Europa, del que no se ha liberado del todo el Reformador teutón.

En Europa, la primera reacción intelectual al «descubrimiento» de un Nuevo Mundo por Cristóbal Colón se halla en un párrafo del famoso *Narrenschyff* (Barco de Tontos) de Sebastián Brant, titulado «De la experiencia de todas las tierras» *(Von erfarung aller land)* publicado en 1494 (en antiguo alemán) en Basilea:

Ouch hatt man sydt inn Portigal	Además, se dice en Portugal
Und inn hispanyen uberall	y en todas partes de España
Goltinseln funden und nacket lüt	que fueron encontradas islas de oro y gente desnuda
Von den man vor wust sagen nüt	de la que antes no se sabía decir nada

En este texto, todos los prejuicios y preconceptos sobre los «salvajes» y las riquezas legendarias del Nuevo Mundo, ya están presentes. El mismo año (1494), el Papa Alejandro VI parte el mundo en una esfera de dominio español y otra de dominio portugués (Contrato de Tordesillas). Eran sobre todo el navegante genovés Amerigo Vespucci y su cartógrafo alemán, Martin Waldseemüller, quienes daban a conocer a una élite intelectual en Europa los «descubrimientos» en el Nuevo Mundo, primero de Centroamérica y a partir de 1498 también de Sudamérica. En 1513, Vasco Núñez de Balboa vio, como primer europeo, el Pacífico (cerca de la actual ciudad de Panamá), bautizado por él con este nombre, y en 1519, el navegante portugués Ferñao de Magalhães encontró el pasaje del Atlántico al Pacífico por el sur del continente. En 1521, Hernán Cortez conquistó el imperio azteca, y en 1531, Francisco Pizarro empezó la conquista del imperio incaico. En el año de Lutero (1517), el dominico Bartolomé de las Casas escribía en lo que hoy es la República Dominicana la *Historia de Indias*, un año más tarde *Los quince remedios para la reformación de las Indias* y en 1533 la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (publicada en 1552). Este es el panorama de los acontecimientos en *Abya Yala*[620] (América Latina) en la época en la que Lutero empezó su movimiento reformador en Europa.

Pero ¿Lutero estaba al tanto de lo que sucedió en el Nuevo Mundo? El renombrado periódico alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) escribe en alusión a las exhibiciones por los quinientos años de la Reforma Protestante en EE.UU.: «La exhibición misma, el envío transatlántico de los *memorabilia* [recuerdos exhibidos], se convierte en símbolo del efecto mundial de la Reforma: Lutero es prácticamente Colón y descubre una América interior, un país de la certeza y autoestima individual, dado que el título del show dice en inglés «*Here I stand*» [aquí estoy parado]. La última palabra de Lutero en la disputa de Worms atizó el entusiasmo por Lutero en Ralph Waldo Emerson,

[620] Así el continente es llamado preferentemente por las/os representantes de los pueblos indígenas. La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente «tierra en plena madurez», y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores «América». La palabra «América» se deriva, como es conocido, del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente «América», en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién «descubiertas» eran conocidas bajo el nombre de «Indias Occidentales».

el apóstol del individualismo de Nueva Inglaterra. […] Lutero ha dejado, en las palabras de Emerson, en el mundo moderno un impacto solamente comparable con Colón.»[621]

2. Lutero y Cortés: el «nuevo Moisés»

La comparación del reformador alemán con el navegante genovés resulta –por no decir mucho- sorprendente, aunque tal vez tenga su lógica en la perspectiva eurocéntrica. El franciscano Jerónimo de Mendieta (1525–1604) quien defendió la Conquista en su *Historia eclesiástica indiana*,[622] hizo una comparación alegórica entre la narración bíblica de Éxodo sobre la esclavitud del pueblo de Israel en Egipto y la esclavitud del pueblo azteca bajo los ritos de los sacrificios humanos. Vio en el conquistador Hernán Cortés un «nuevo Moisés» quien libera al pueblo azteca de los ritos detestables, para conducirlo a la tierra prometida de la Iglesia. De Mendieta fundamenta esta tesis con una teoría compensatoria, según la que la coincidencia del nacimiento de Lutero (1483) y Cortés (1485) tuviera algo providencial, en el sentido de que mientras Lutero habría robado el Evangelio a los que lo conocían desde mucho tiempo, Cortés lo habría llevado a aquellos pueblos que no lo conocían todavía. Este dato nos muestra dos cosas: Lutero y Cortés vivieron en dos mundos totalmente distintos, sin comunicación alguna, y que la empresa de la Conquista se desarrollaba en un espíritu altamente contra reformatorio, tendencia aún reforzada por la llegada de los jesuitas al nuevo mundo (fines del siglo XVI), una orden establecida (1540) prácticamente para contrarrestar la Reforma.

En el año 1511, otro «reformador» y tal vez el primer teólogo de la liberación, el dominico Antonio Montesinos, había cuestionado en su famosa prédica de Adviento en Santo Domingo, en palabras inequívocas, las prácticas de la Conquista y su legitimación: «*Decid ¿con que derecho y con que justicia teneis en cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?*»[623] – Pero parece que el reformador alemán no tenía la más mínima noción de este programa reformador que se opuso al mayor genocidio de la historia. Ni el monje agustino ni el reformador posterior Martín Lutero, en sus dos etapas de vida, mostraba interés alguno por los nuevos «descubrimientos», sea por el Nuevo Mundo, sea por la teoría heliocéntrica del Universo planteada por Nicolás Copérnico. De éste habrá comentado: «Ese loco quiere voltear todo el arte *Astronómico*. Pero como demuestra la Sagrada Escritura, Josué no hizo parar al Sol, sino a la Tierra». Su orden, los Agustinos, recién llegó al Nuevo Mundo en 1533, con un grupo de siete monjes que se asentaron en Veracruz en México. Lutero no se interesaba por un nuevo mundo exterior, sino por un nuevo mundo interior, por una nueva relación entre el individuo y Dios.

No he podido encontrar ningún indicio de que Martín Lutero haya comentado o simplemente mencionado la Conquista de *Abya Yala* (América), a pesar de que hasta su

---

[621] Bahners, Patrick, «Luther in Amerika – Der erste Intellektuelle der Geschichte. Transatlantische Kulturdiplomatie: Ausstellungen in Los Angeles, New York und Minneapolis erklären das Werk des Reformators mit Souvenirs seiner Zeit», en: *FAZ* 27.12.2016 (traducción propia).

[622] Entre otros tantos desaciertos racistas, he aquí un ejemplo: «*Mas los hombres no los pintaban hermosos, sino feos, como a sus propios dioses, que así se lo enseñaban y en tales monstruosas figuras se les aparecían, y permitíalo Dios que la figura de sus cuerpos asemejase a la que tenían sus almas por el pecado en que siempre permanecían*».

[623] Así las palabras engravadas en el Monumento erigido en el Malecón de Santo Domingo.

muerte en 1546 ya había pasado más de medio siglo desde el «descubrimiento» por Cristóbal Colón. Seguramente habrá escuchado de ello –su compatriota Waldseemüller había acuñado en 1507 para el nuevo continente el nombre de «América»[624]–, pero al parecer, Lutero no prestaba interés ni mucho menos curiosidad por la Conquista y el Genocidio competidos por las coronas española y portuguesa o por la evangelización católica desarrollada por las ordenes mendicantes.

3. La Biblia en alemán o en aimara

La pregunta que se plantea ante este panorama parece simplemente una provocación o un desacierto completo. ¿Cómo se puede hablar de «teología indígena» en Europa del siglo XVI, y cómo una figura como Martín Lutero podría encajar en esta categoría? Si se reemplaza la categoría «indígena» por «contextual», la pregunta parece tener más sentido. Sin embargo, me parece un planteamiento interesante abordar la teología implícita y explícitamente contenida en la Reforma desde el ángulo de lo «indígena». Es que lo «indígena» no se limita al Sur global o a las culturas no-occidentales, sino que se lo puede y debe aplicar también a Europa y la llamada cultura y civilización europea. En la época de la Reforma Protestante, la filosofía medieval, el espíritu renacentista y humanista, la erudición en latín y griego, y la escritura no habían llegado sino a una parte muy efímera de la población, tanto urbana como rural. La gran mayoría de los pueblos europeos eran «indígenas» iletrados, inmersos en sus mundos culturales propios (celtas, germanos, normandos, sajones) y con los dialectos aún no establecidos como idiomas formales y reconocidos. El latín era todavía la *lingua franca* de las élites eclesiales, políticas (nobleza) y de las ciencias.

Lutero es comúnmente conocido como él que publicó la primera Biblia en un idioma no-elitista (fuera del hebreo, griego o latín) o «indígena», tal como fue el alemán en aquel tiempo. Pero más de medio siglo antes, Johannes Mentelin había ya publicado por primera vez una Biblia en un «idioma popular», en el antiguo alemán.[625] Aunque era una traducción muy defectuosa, fue divulgada ampliamente y sirvió posteriormente, a través de la nueva traducción por Johannes Eck, como «texto de lucha» de los católicos contra la Biblia de Lutero. La intención de Lutero al traducir la Biblia a un idioma popular era claramente quitar al clero el privilegio de leer la Biblia y el monopolio de interpretarla a su gusto, y así «democratizar» el acceso al texto bíblico, sobre todo del Nuevo Testamento. El esfuerzo de traducir el texto latino de la *Vulgata* al alemán de inicio del siglo XVI puede compararse con el esfuerzo de traducir el texto bíblico al quechua o

---

[624] En realidad era el colega de Waldseemüller, el poeta Matthias Ringmann, quien al tiempo de ver el nuevo mapa había leído las noticias de los viajes de Amerigo Vespucci, creyó que éste fuera el verdadero descubridor del nuevo continente y escribió en el texto que acompañaba la *Cosmographiae Introductio* las famosas palabras: «[I]ch sehe nicht ein, warum nicht (dieser Erdteil) nach dem Entdecker Amerigo, einem Mann von klugem Geist, ‚Amerige», also das Land des Americus oder ‚America» genannt werden soll: denn sowohl Europa, als auch Asia sind Namen, die sich von Frauen ableiten.» [No entiendo por qué (este continente) no debe ser nombrado, según el descubridor Amerigo, un hombre de espíritu agudo, «Amerige», es decir Americus o «America»: porque tanto Europa como Asia son nombres que se derivan de mujeres]

[625] La «Biblia de Mentelin» salió en 1466 y era uno de los primeros libros en lengua alemana; hasta la publicación de la Biblia por Lutero (1534), se lo divulgaba en el sur de Alemania en hasta 13 ediciones.

aimara en el contexto andino.[626] Para muchas nociones griegas o latinas, no existían palabras en el idioma alemán todavía poco escrito; la primera gramática del idioma alemán recién fue publicada por Valentín Ickelsamer en 1534 («Ain Teütsche Grammatica»). Lutero hizo pública una primera traducción del Nuevo Testamento al alemán en 1522; una traducción completa de la Biblia al alemán salió en 1534, el mismo año en que fue publicada la primera gramática del idioma alemán.

4. La Reforma: ¿Una teología indígena?

Pero más que una «indigenización» y «democratización» de la teología o del texto bíblico, la Biblia de Lutero tenía como propósito disminuir la influencia y el poder del clero y su «poder definitorio» a través del texto sagrado. A pesar de existir este texto en el «idioma popular» del alemán, solo una élite era capaz de leerlo; la «democratización» de la lectura y escritura recién se iba a dar en Europa en el siglo XIX. Pero aparte de la «vertiente popular» en la cuestión del idioma, ¿en qué medida los planteamientos teológicos de Lutero tocaban *loci theologici* populares o hasta indígenas? Los tres «solos» *–sola gratia, sola fide, sola Scriptura–* de Lutero, son un resumen brevísimo de su teología, implican una filosofía de la exclusividad o exclusión, más que una de la inclusividad cercana a la mentalidad indígena. El «individualismo» del y de la creyente reformador/a («yo ante Dios») es otra característica muy difícilmente compatible con un colectivismo o comunitarismo indígena. El concepto de la «gracia», tan presente en las teologías de la Reforma (tanto de cuño luterano como calvinista), se puede compatibilizar solo con muchas dificultades con el principio de reciprocidad tan fuertemente arraigado en el pensamiento indígena.[627]

En su tiempo, el monje agustino Lutero tenía un afán muy pronunciado de distanciarse de la jerarquía eclesial e inclusive política, pero en comparación con Calvino, se alió muy rápidamente con las nuevas élites de la nobleza que apoyaron sus planteamientos, y se opuso a las reivindicaciones del campesinado (que en aquel tiempo era el núcleo de la población «indígena») hasta, inclusive, combatir su lucha por una inclusión social y una «democratización» de la sociedad. La «gracia» teológica o religiosa se traducía en términos políticos en una situación semi-feudal de depender de la «gracia» del conde o varón, la «fe» religiosa se reducía al credo de la persona solitaria ante un dios justiciero y se contraponía a una religiosidad popular sincrética de las masas, y la «escritura» era un nuevo medio de exclusión, esta vez no por parte de un clero medieval, sino de una nueva clase «ilustrada» de teólogos (todavía no había mujeres teólogas) y líderes eclesiales del protestantismo. En esta perspectiva, un planteamiento como la Teología Andina hubiera resultado para Lutero una nueva herejía tal como el catolicismo cargado de superstición y abusos, pero también para este mismo catolicismo, una «teología indígena» hubiera sido un sinsentido y una aberración, dado que el escolasticismo renacentista dominaba hasta en lo más profundo la normalidad y normatividad teológicas.

---

[626] La primera traducción al quechua *(runa simi)* se dio en 1894, en Ecuador, la primera traducción al aimara *(jaqi aru)* recién en 1986 (el evangelio de Lucas en 1829, el Nuevo Testamento en 1954), en Bolivia.
[627] Véase: Estermann, Josef, «Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos», en: Zwetsch, Robert (ed.), *CETELA: Encuentro de Cochabamba, Bolivia – Noviembre del 2005*, CD-ROM (ISBN – 85-89754-12-X. 01) 2006, 1-16.

5. El legado de Lutero en los Andes

Claro que no se puede juzgar a un teólogo y religioso rebelde del inicio del siglo XVI con criterios y perspectivas de inicio del siglo XXI. Lutero se insertaba claramente en una perspectiva eurocéntrica de la incipiente modernidad, con el «descubrimiento» del sujeto religioso, de la individualidad constituyente de la fe y del poder de la escritura y razón *(logos)* como norma. No estaba consciente de lo que pasaba en la misma época al otro lado del globo terráqueo. El protestantismo no llegó como forma colectiva de la nueva fe reformada antes del siglo XVIII al continente de *Abya Yala*, pero ya había casos de familias luteranas muy poco después de que Lutero empezó en Wittemberg su tarea reformadora. La primera instalación del protestantismo en América fue la colonia auspiciada por la Familia Welser en el oeste de Venezuela (1528-1546) que vino al continente en busca de oro; fue desmantelada por la Corona años después, cuando la consideró como una peligrosa agrupación de luteranos. Sin embargo, logró fundar, en este breve episodio, la ciudad de Maracaibo. Efectivamente, entre los colonos alemanes había destacados luteranos, como el gobernador Ambrosio Alfinger y el vicegobernador Nicolás Federmann, cuyos respectivos padres habían sido hasta firmantes de la Confesión de Augsburgo. En Brasil había hugonotes huidos de Francia desde 1555, en Centroamérica recién a partir de fines del siglo XVIII, y en el resto del continente –con contadas excepciones– recién en época republicana.

Las primeras iglesias denominacionales recién se instalaron en América Latina a partir de fines del siglo XIX e inicio del siglo XX, gracias a las nuevas leyes promovidas por gobiernos liberales de países como Brasil, Uruguay, Paraguay y Argentina. Antes, era sobre todo un «protestantismo de inmigración», sin que haya existido una estrategia evangelizadora o de institucionalidad eclesial. Las colonias y las primeras iglesias luteranas se hallaban sobre todo en Brasil, Argentina y Chile. Hasta el siglo XX, la evangelización protestante era predominantemente obra de misioneros (siempre varones) extranjeros, y recién con el establecimiento de iglesias protestantes nacionales (como por ejemplo la Iglesia Evangélica Peruana a inicio del siglo XX), la obra misionera también recayó sobre latinoamericanos. En el caso del mundo andino –aparte del caso venezolano muy peculiar– las primeras comunidades e iglesias luteranas fueron fundadas en respuesta a la creciente inmigración de comerciantes y agricultores alemanes, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Por esto, hasta el día de hoy, existen en Ecuador, Colombia, Perú, Chile y Bolivia iglesias luteranas de habla alemana, junto a iglesias nacionales que son de más reciente fecha de fundación.

La primera iglesia luterana en el mundo andino es la chilena (IELCH) que se origina en 1860 con la inmigración de luteranos alemanes en el sur del país. Antes de la decisión constitucional de separar Iglesia y el Estado en 1925, no se permitió la formación de iglesias no católicas romanas. Por ello, en la década de 1930 los luteranos formaron una asociación llamada «Iglesia Evangélica Alemana en Chile» con estructura sinodal. En 1959 se cambió el nombre a «Iglesia Evangélica Luterana en Chile» (IELCH). La pluralidad interna no sobrevivió a los conflictos causados después del golpe militar en 1973. El tema de derechos humanos fue criticado por muchos miembros de origen alemán. Las discrepancias hicieron que representantes de las comunidades en Frutillar, La Unión, Osorno, Santiago, Temuco y Valdivia fundaran la «Iglesia Luterana en Chile»

(ILCH) en 1975. A inicio de los años 90, las comunidades de Puerto Montt y Valparaíso se incorporaron en la ILCH.

En el Perú, la Iglesia Luterana de habla alemana *(evangelisch-lutherische Gemeinde deutscher Sprache)* fue fundada en Lima en 1898, compuesta por inmigrantes alemanes (IELP), pero recién fue constituida en 1967 como iglesia (hoy llamada «Iglesia Luterana del Perú» (IL-P)). En Colombia, la iglesia evangélica luterana surgió del Instituto Bíblico Cultural (1933), pero cambió su nombre amparando propiedades y personal. Se llamó «Corporación Evangélica Andina» (1949 a 1958), «Iglesia Evangélica Luterana – Sínodo de Colombia» (1959 a 1982) y finalmente «Iglesia Evangélica Luterana de Colombia» (IELCO) desde 1982. En Bolivia, se fundó en 1958 la «Iglesia Luterana de habla alemana». La «Iglesia Cristiana Evangélica Luterana de Bolivia» (ICEL) inició su trabajo en 1978 y se nacionalizó en 1997. En Ecuador la iglesia luterana se estableció recién en 1955, pero vale mencionar que antes existió ya una congregación de habla alemana.

6. El caso boliviano

Un caso particular es la «Iglesia Evangélica Luterana Boliviana» (IELB) que nació en 1938 en la localidad de Mocomoco, Provincia Camacho, en el departamento de La Paz. Era fruto de un esfuerzo sacrificado de misioneros de EE.UU. La IELB cuenta desde 1972 con una personería jurídica reconocida por el gobierno boliviano; ese mismo año los misioneros estadounidenses dejaron el país. La IELB que es miembro de la Federación Luterana Mundial (FLM), está constituida enteramente por una población indígena (mayoritariamente aimara); el idioma usado por los líderes ha sido desde el inicio el aimara y no el español. Se trata de la mayor iglesia luterana amerindia (indígena) del continente. Sus miembros viven en el Altiplano y en La Paz y pertenecen a los sectores más pobres de la sociedad. Mientras que la gran mayoría de las iglesias luteranas del continente e inclusive del mundo andino han sido y siguen siendo constituidas por las colonias alemanas o grupos mestizos, la IELB es una iglesia «indígena». Parece, en este caso particular, que el legado de Lutero y la reivindicación de una teología andina propia llegaron a encontrarse, a pesar de las grandes incompatibilidades de «cosmovisión» y trasfondo teológico entre Lutero (gracia, escritura, individualismo, alianza con nobleza) y el mundo indígena andino (reciprocidad, oralidad, comunitarismo, campesinado).

No sé si es casual o más bien la expresión de una determinada característica el hecho de que en los dos tomos de «Teología Andina» editados por el ISEAT en 2008, ningún teólogo luterano figura entre las y los autores/as (hay católicos/as, metodistas, presbiterianos/as, pentecostales, nazarenos/as y bautistas). Este hecho no quiere necesariamente decir que en el seno de la IELB no haya semillas de una Teología Andina, sino tal vez valga lo contrario: o sea que se «vive» la Teología Andina más que se la estudia o enseña. Sin embargo, sería sumamente interesante ver cómo se compatibiliza elementos doctrinales de la teología luterana con la sabiduría y cosmo-espiritualidad andina. Para solo mencionar algunos ejemplos: el rol predominante de la «gracia», el logocentrismo (la palabra como lugar de revelación), el individualismo religioso y redentor, la imagen masculina de la divinidad, la institucionalidad eclesial (a pesar del sacerdocio universal) en la teología del reformador alemán, por un lado, y la reciprocidad de las «obras», el bio-cosmocentrismo (la naturaleza como lugar de revelación), el comunitarismo religioso y redentor, la imagen femenina de la divinidad

(pachamama) y la comunidad horizontal rotativa *(ayllu)* de la cosmo-espiritualidad andina, por otro lado.

Aunque en este ejemplo particular, exista por lo visto un «Lutero indígena», falta indagar sobre las dimensiones de la sincretización de la Reforma o de su indigenización o andinización. Valdría la pena transponer a Lutero no solamente quinientos años hacia adelante, sino también de su mundo monástico-noble teutón a un mundo eminentemente ritualizado y cosmocéntrico andino. ¿Cómo se hubiera dado un encuentro de Lutero (en vez del padre franciscano Valverde) con el último inca Atahualpa? – Un diálogo ficticio, pero tal vez no imposible.

28. Superar el eurocentrismo y androcentrismo teológicos: Desafíos para una teología e Iglesia inculturadas desde y para América Latina

A más de cincuenta años del inicio del Concilio Vaticano II y a más de cuarenta años de los primeros planteamientos de la Teología latinoamericana de la Liberación, hace falta una revisión crítica y constructiva del proceso de inculturación y transformación intercultural de la vida eclesial y de las teologías desarrolladas en *Abya Yala*.[628] Nos limitamos en este ensayo a la Iglesia Católica, por razones pragmáticas y por el enfoque y las limitaciones de la presente publicación, aunque muchas de las siguientes consideraciones también podrían ser aplicadas a la gran mayoría de las iglesias y teologías evangélicas.

1. Avances y retrocesos

Sin entrar en detalles, se puede constatar que a nivel tanto de la vida eclesial como del campo teológico, había en los últimos cincuenta años grandes avances respecto a una mayor inculturación. Por primera vez en la historia del cristianismo moderno –sin considerar la teología patrística –, una corriente de teología no-europea ha adquirido fama mundial y sabía determinar el agenda de asociaciones teológicas como ASETT[629], interpelar a la teología académica europea, sacudir a los guardianes de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, e inclusive mover al gobierno conservador de Estados Unidos. La Teología latinoamericana de la Liberación no sólo contextualizaba el quehacer teológico «universal» en clave liberacionista, sino que dio por sentada la convicción de que cualquier teología fuera contextual.

En el campo eclesial y pastoral, los sucesivos encuentros de la CELAM (Medellín 1968; Puebla 1979; Santo Domingo 1992; Aparecida 2007)[630], no sólo confirmaron la línea diseñada por el Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, sino que profundizaron el reto de la inculturación de la fe cristiana en las distintas culturas del continente. Sobre todo la Conferencia de Santo Domingo (1992) dio un paso decisivo en la consolidación oficial del proceso de inculturación iniciado hace tres décadas por obispos, agentes de pastoral e

---

[628] Uso esta expresión endógena para el continente latinoamericano, para llamar la atención sobre la denominación colonial «América Latina», resultado de una imposición europea. La noción *Abya Yala* que tiene su origen en la etnia kuna de Panamá, significa literalmente «tierra en plena madurez», y fue propuesta a principios de los años 1980 por el líder aimara boliviano Takir Mamani como referencia indígena para el continente llamado por los conquistadores «América». La palabra «América» se deriva del navegante y cartógrafo italiano Amerigo Vespucci (1454-1512), cuyas *Lettera* han sido publicadas en latín en 1507 por el alemán Martin Waldseemüller, en las que éste denomina al nuevo continente «América», en honor al navegante. Antes de 1507, las regiones recién «descubiertas» eran conocidas bajo el nombre de «Indias Occidentales». El adjetivo «latina» se refiere a la supuesta pertenencia del continente a la familia lingüística de las lenguas derivadas del latín (como el español y portugués), ignorando por completo la importancia de las lenguas nativas.

[629] «Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo», conocida internacionalmente por las siglas en inglés EATWOT *(Ecumenical Association of Third World Theologians)*, fundado en 1976 en Darussalam (Tanzania).

[630] CELAM: «Consejo Episcopal Latinoamericano» que incluye todas las conferencias episcopales nacionales de América Latina y el Caribe. Fue fundado en 1955; no menciono la primera Conferencia, 1955 en Río de Janeiro, porque estaba todavía en la época previa al Concilio Vaticano II y sin signos de una renovación contextual de pastoral y teología.

institutos, a lo largo de *Abya Yala*.[631] La última reunión en Aparecida (2007) no sólo confirmó la «opción preferencial por los pobres» (en sectores teológicos, se habla más de la «opción preferencial por y con los/las pobres»), sino que también se pronunció sobre la tarea nunca acabada de una profunda inculturación de la fe, la Iglesia y la pastoral.

Sin embargo, también hubo retrocesos y estancamientos en este proceso. Por parte del Magisterio y de los guardianes de la «ortodoxia», hubo varios intentos de descreditar a la Teología de la Liberación y a sus representantes[632], pero sobre todo se inició todo un proceso de «contrarreforma» a diferentes niveles. A nivel pastoral, se intentó «domesticar» o inclusive imposibilitar las comunidades eclesiales de base, con el argumento de que fueran células de protesta política y de agitación marxista. A nivel de la educación teológica, la Iglesia se replegó nuevamente a los seminarios de orientación clerical y conservadora. A nivel de la política eclesiástica, se procedió a reemplazar paulatinamente a los obispos y sacerdotes liberacionistas por representantes conservadores y ultraconservadores (sobre todo de *Opus Dei* y *Sodalicio*). A nivel teológico, se reintrodujo en seminarios y casas de estudios superiores una teología deductiva «clásica», basada en la escolástica y en métodos provenientes de la teología liberal europea, cortando por completo las inspiraciones de la Teología de la Liberación.

Esto también tenía repercusiones a nivel de la sociedad civil y de las relaciones con otras confesiones cristianas y religiones no-cristianas. Ya se mencionó los intentos del gobierno conservador norteamericano de intervenir indirecta y directamente en la Teología de la Liberación, su pastoral en conjunto y el compromiso político y social por la causa de la justicia social y económica.[633] Por un lado, se trató de contrarrestar la «ola comunista» por medio del envío al continente latinoamericano de sectas evangélicas fundamentalistas que predicarían el evangelio del individualismo y de la prosperidad. Por otro lado, se apoyó abiertamente la contrainsurgencia contra movimientos de izquierda, guerrillas y gente comprometida de las iglesias, con la consecuencia de un saldo muy elevado de «mártires», sobre todo entre personas comprometidas con la «liberación» de los pueblos oprimidos por dictaduras, el Fondo Monetario Internacional o políticas de ajuste estructural.[634]

A pesar de todo ello, las renovaciones de la pastoral y vida eclesial no pudieron ser abortadas, sino que empezaron a encauzarse por otros caudales. En los años ochenta del siglo pasado, empezó la diversificación del sujeto principal de la Teología de la Liberación –«los pobres» (en forma abstracta y masculina)– y se manifestaban con cada vez más ímpetu teologías «adjetivas» orientadas por los parámetros de sexo, etnia, orientación sexual, raza,

---

[631] En el título de la IV Conferencia en Santo Domingo (1992) figura el tema de la «cultura»: «Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana: Jesucristo ayer, hoy y siempre" [Hebreos 13,8]».

[632] Las personas más conocidas que sufrieron excomulgaciones, notificaciones y/o amonestaciones son: Leonardo Boff, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Marciano Vidal, Ivone Gebara, Ernesto Cardenal, Manuel Pérez Martínez.

[633] Me refiero en especial a la «Declaración de Santa Fe», en la que el gobierno estadounidense identificó a la Teología de la Liberación como núcleo en torno al cual la lucha «contra la propiedad privada y el capitalismo industrial» se desataría. En 1980, se publicó por encargo del Consejo de Seguridad Latinoamericano el llamado «Documento de Santa Fe», bajo el título «Una nueva política interamericana para los años ochenta», para aconsejar al presidente estadounidense Ronald Reagan en cuanto a la política futura respecto a América Latina y el Caribe. En estos documentos, se menciona expresamente como estrategia para contrarrestar a los movimientos crecientes de la izquierda la «expansión de iglesias evangélicas fundamentalistas de EE. UU. en América Latina».

[634] Los ejemplos más notables son el asesinato de Mons. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, en 1980, y de seis jesuitas y dos mujeres en la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA) en San Salvador, en 1989.

religiosidad, etc. Al mismo tiempo, la Teología latinoamericana de la Liberación empezó a internacionalizarse, sobre todo gracias a los esfuerzos de ASETT o EATWOT (fundado en 1976). Surgieron genuinas teologías contextuales de liberación en África, Asia y Oceanía que, a su vez, repercutieron en la diversificación y profundización de los planteamientos en América Latina.[635]

En los años ochenta surgieron las teologías liberacionistas feministas, en los años noventa las teologías indígenas y afroamericanas, pero también la ecoteología latinoamericana, las teologías *queer*, la teología *latino* en EE.UU., y en lo que viene des siglo XXI, podemos ver intentos de elaborar una teología poscolonial y teologías del pluralismo religioso.[636] Todo este movimiento se debe a factores que tienen que ver tanto con el desarrollo a nivel planetario, como también a factores endógenos, tanto del continente como de la Iglesia Católica. Entre los factores de nivel planetario, hay que mencionar el fin de la «guerra fría» con la caída del Muro de Berlín (1989) y, como consecuencia, el fin de un mundo bipolar, la creciente globalización tecnológica, cibernética, mercantil y financiera, la imposición global del modelo neoliberal capitalista, pero también el cambio climático y las múltiples crisis a nivel mundial (energética, financiera, económica, ecológica, axiológica, etc.). Entre los factores «endógenos» del continente latinoamericano, hay que mencionar los cambios en el mapa político (regímenes de izquierda en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil y otros países), el surgimiento de nuevas alianzas políticas y económicas (ALBA; Unasur) y el fracaso del Tratado de Libre Comercio promovido por EE.UU. a nivel continental. A nivel eclesial, cabe mencionar el avance de iglesias neo-pentecostales y carismáticas, la radicalización de sectores conservadores, tanto en la Iglesia Católica como en las iglesias evangélicas, pero también el surgimiento o la visibilización de religiosidades indígenas, afroamericanas y mestizas.

2. Tareas pendientes

El paradigma teológico y pastoral de la «inculturación» ha sido, desde su implementación en los años ochenta y noventa del siglo pasado, una herramienta poderosa y muy fructífera en la contextualización de la Buena Nueva. En efecto, ha plasmado en teología y pastoral lo que se conoce en las ciencias sociales y la filosofía como *cultural turn* («giro cultural») que inauguró toda una serie de estudios culturales *(Cultural Studies)* y que, además, fomentaba la introducción de lo «intercultural» en los discursos filosóficos y teológicos.[637] La nueva

---

[635] Al respecto, véase: Estermann, Josef (2003). «Like a Rainbow or a Bunch of Flowers: Contextual theologies in a globalized world». En: *Pacific Journal of Theology*. Series II (Suva). No. 30. 4-33.

[636] Al respecto, véase: Estermann, Josef (2006). «Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie». En: Kössmeier, Norbert y Brosse, Richard (eds.). *Gesichter einer fremden Theologie: Sprechen von Gott jenseits von Europa*. Friburgo: Herder. 195-202.

[637] El «giro cultural» podría conceptualizarse por la realización de una serie de estudios, algunos más fragmentarios que otros, que toman en cuenta y describen el nuevo rostro de las sociedades tardiomodernas, de hibridación y de fuerte consumo en general, con aparición de identidades confusas, globalizadas, etc. Esta reflexión es consecuencia de un giro *(turn)* comenzado por la filosofía en las últimas décadas, donde se revisa las bases de sus diversas corrientes para «desfundamentar», como un programa epistemológico, la «crisis de la razón», desembocando en la deconstrucción y la reflexión posmoderna. Así, las ciencias sociales fueron introduciendo en sus propios campos reflexivos este movimiento desfundamentador. Primero, por la incorporación de los resultados propios de las tradiciones hermenéuticas y del giro lingüístico, luego por la asunción del legado posestructuralista, las tesis de Foucault y la deconstrucción de Derrida. Se da paso en las ciencias sociales a discursos donde se propicia la «superación» de los estatutos disciplinarios fuertes, la propia narrativización y la disolución de las fronteras entre lo narrativo y la ciencia (como lo proponen los Estudios Culturales o *Cultural Studies*).

sensibilidad de la teología y pastoral por las dimensiones de la «cultura» ha sido, sin duda, un gran paso hacia una teología y pastoral más inculturadas y contextualmente enraizadas en las realidades concretas de los sujetos religiosos.

Sin embargo, hay que advertir de ciertos riesgos y miopías en la adaptación poco crítica y generalizada del paradigma de la «inculturación».[638] En primer lugar, no siempre se maneja un concepto de «cultura» que corresponde a las realidades vividas y concretas por la gente, en un contexto de globalización y homogeneización cultural. Utilizando un concepto esencialista, lo cultural queda como un universo cerrado lo que a su vez fomenta posiciones etnocéntricas y anacrónicas fundamentalistas. El enfoque posmoderno ha planteado, en las ciencias sociales y la filosofía, una postura multicultural y no tanto intercultural, con universos culturales más o menos incompatibles entre sí. Esta postura fue retomada, en términos políticos e ideológicos, por pensadores conservadores como Samuel Huntington en su tesis del *Clash of Civilisation* (Choque de Civilizaciones)[639], promoviendo de hecho una perspectiva sumamente etnocéntrica (en el sentido de un occidentocentrismo).

Por otro lado, el paradigma de la «inculturación» perpetuaba inconscientemente el antiguo dualismo ontológico y epistemológico entre esencia (dogma, Buena Nueva) y accidentes (manifestaciones culturales), iniciado por Platón y Aristóteles y aplicado a lo largo de la historia por la teología europea. La presuposición acrítica de una esencia supracultural de lo «cristiano» y de la fe *(depositum fidei)* ignora la culturalidad profunda de esta misma definición histórica, en un contexto determinado por la filosofía helenística neoplatónica y la jurisdicción romana. De hecho, la «inculturación» del Evangelio y de la teología en contextos culturales no-europeos resulta ser una inculturación de segundo nivel, es decir la adaptación de un Evangelio y una teología ya inculturados, en este caso en el contexto de la filosofía europea dominante de la época de la dogmatización de la nueva fe cristiana (siglos IV-VI). Por lo tanto, una inculturación ingenua no solo «incultura» un Evangelio supuestamente supracultural, sino con éste los presupuestos y axiomas civilizatorios occidentales.[640] Falta «exculturar» primero el paradigma dominante, antes de «inculturarlo», lo que sería la tarea de la «interculturación» (o «inter-transculturación») como empresa crítica-deconstructiva.[641]

En tercer lugar, el paradigma de la «inculturación» se entendía en muchas ocasiones como alternativa a la Teología de la Liberación «clásica», es decir al intento de hacer teología en clave socioeconómica y en base a la opción preferencial por los pobres. Ésta se convirtió en forma desapercibida en la «opción preferencial por la cultura», lo que significaba en algunos casos –por ejemplo en África– una pastoral y teología «culturalistas», sin el compromiso político y social por la lucha contra injusticias y desigualdades. También en América Latina

---

[638] Al respecto, véase: Fornet-Betancourt, Raúl (2005). «De la inculturación a la interculturalidad». En: Tamayo, Juan José y Fornet-Betancourt, Raúl (eds.). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio de teología intercultural e interreligiosa de la liberación. Estella (Navarra): EVD. 43-60.

[639] Huntington, Samuel P. (1997; 1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona [*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York].

[640] Es por ello por lo que la evangelización fue y sigue siendo acompañada por un afán civilizatorio; convertirse al cristianismo, significó, en un pasado no tan remoto, hacerse mental y culturalmente europeo/a, blanco/a y moderno/a.

[641] Se puede distinguir un «modelo durazno» y un «modelo cebolla»: En el primer caso, el Evangelio es como el núcleo duro («pepa») que queda inmudable e intocado por las transformaciones culturales e históricas. En el segundo, el Evangelio está impregnado siempre de rasgos culturales e históricos, y no puede ser separado de su «culturalidad». Véase al respecto: Estermann, Josef (2013). *Cruz y Coca: Hacia la Descolonización de la Religión y Teología*. La Paz: ISEAT. 39-41.

se dio esta tendencia, sobre todo a partir de los años noventa, profundizada aún con la imposición del neoliberalismo como «única vía» y «cultura global». Ante tendencias de «despolitizar» a la Teología de la Liberación, ni el servicio secreto de EE.UU., ni el Magisterio de la Iglesia Católica se interesaban ya por este tipo de teología «inculturada».

Finalmente, el «giro cultural» fomentaba una «inculturación *light*», es decir una contextualización rápida y superficial de la liturgia y de la vida pastoral en general, sin tocar realmente las cuestiones de fondo, como es la institucionalidad eclesial, el rol de la mujer, los rasgos eurocéntricos de la teología dominante y las cuestiones de la ética individual y social. Bajo el manto de una adaptación más o menos folclórica, la transformación intercultural de la teología y de la estructura eclesial quedaba relegada o simplemente olvidada. En ciertos sectores, se daba prioridad a fomentar una «interculturalidad» posmoderna y culturalista, y no a una crítica y políticamente comprometida. Por lo tanto, no es suficiente que una teología y pastoral sean «inculturadas» o hasta «interculturales», sino hay que ver con detenimiento y actitud crítica de qué tipo de «inculturación» e «interculturalidad» se trata.

Por lo dicho, veo al menos tres principales desafíos (puede haber más) para una pastoral y teología verdaderamente liberadoras e «inculturadas» en América Latina:

- La crítica intercultural al eurocentrismo teológico aún vigente en gran parte de la educación teológica en el continente[642], y el planteamiento de su superación.
- La crítica (no solo feminista) del androcentrismo teológico y eclesial dominante en la gran mayoría de iglesias cristianas en *Abya Yala*, y el planteamiento de su superación.
- La elaboración de una teología de la liberación consecuente en términos del nuevo contexto de globalización neoliberal, del neocolonialismo y de la idolatría del Mercado y consumo.

3. El eurocentrismo teológico y su superación

A pesar de que el cristianismo tenga sus raíces en Asia, más específicamente en la parte suroccidental del continente asiático (en perspectiva eurocéntrica mal llamado «Medio o Próximo Oriente»)[643], muy rápidamente se transformó en una religión eminentemente europea. La razón principal para ello ha sido, como es de conocimiento común, la inserción cultural, lingüística y jurídica en la civilización dominante en la parte oriental del Mar Mediterráneo en los primeros siglos de nuestra era. La filosofía griega en sus formas del helenismo y el Imperio Romano con su estructura política y jurídica eran en aquel tiempo lo que hoy en día sería la «cultura global» del Mercado y consumo. La contextualización helenística y romana de la nueva fe jesuana –hasta principios del siglo IV una secta judía reformadora– ha sido, en su tiempo, un proceso revolucionario y muy arriesgado, gracias a la firme determinación de Pablo de Tarso. Sin ello, el cristianismo hubiera quedado en la insignificancia más absoluta, en la margen del Imperio Romano y de la civilización europea.

[642] Para una revisión crítica en clave intercultural de la educación teológica evangélica en América Latina, véase: Preiswerk, Mathias (2011). *Contrato intercultural: Crisis y refundación de la educación teológica*. La Paz: Plural.

[643] Parte de la crítica poscolonial es la redefinición de parámetros geográficos e históricos que son el resultado del proceso colonizador. En un mundo policéntrico, no tiene sentido hablar de «Extremo Oriente», «Medio Oriente», ni de «Edad Media» o «Edad Antigua», de «años d.C.» o «años a.C.». Tampoco tiene mucho sentido la orientación geográfica de la antigua dicotomía entre Occidente y Oriente, o las categorías de «Primer Mundo» y «Tercer Mundo».

Lo que ocurrió posteriormente con esta contextualización contingente e históricamente acertada, viene determinando a grandes rasgos la teología cristiana hasta el día de hoy. Después de haber sido abolida la circuncisión física como prerrequisito para ser seguidor de Jesús de Nazaret (también por iniciativa de San Pablo), se imponía paulatinamente otro tipo de «circuncisión», es decir, la «circuncisión helénica» mental y filosófica. Lo que ya se vislumbra en las cartas de San Pablo o el Evangelio de Juan, tomaría poco a poco cuerpo en las disputas teológicas y los primeros intentos de definir la nueva fe, en los Concilios Ecuménicos[644]: el espíritu platónico como marco «ideológico» y sustento filosófico del cristianismo. Junto al Edicto de Milán (313) por el Emperador romano Constantino, fue posible que la nueva religión cristiana no sólo se transformara en «religión imperial», sino que se distanciara cada vez más de sus raíces judías y semitas y que se convirtiera en «la» religión europea por excelencia, olvidando poco a poco sus raíces asiáticas y semitas.

Lo más grave de todo este proceso de «inculturación» –que de por sí era natural y totalmente revolucionario– era el hecho de que este tipo histórico y contingente de «inculturación» fue hipostasiado como parte esencial e intrínseca de la fe cristiana, de tal modo que de ahí en adelante, ya no podía ser «exculturada» sin incurrir en apostasía y herejía. Como ejemplo de que no se trata simplemente de un detalle de la historia de la teología europea, hay que mencionar la postura del ex papa Benedicto XVI quien reafirmó en su famoso discurso de Ratisbona (Regensburg), el 12 de septiembre de 2006, la tesis de la indisolubilidad de la fe cristiana y la filosofía griega. Dicho discurso suscitó mucha protesta por su alusión al islam como una «religión violenta», pero no fue percibido en todas sus consecuencias un veredicto tan desastroso para cualquier intento de elaborar teologías contextuales, como era la «dogmatización» de la filosofía griega: el *logos* griego pertenece indisolublemente al núcleo mismo de la fe cristiana.[645]

Por lo tanto, cualquier intento de «deshelenizar» la teología cristiana (católica y evangélica) quedaría en vano y atentaría contra el mismo *depositum fidei*. En su discurso, Benedicto XVI hizo alusión a tres oleadas de «deshelenización» de la teología: la primera como programa de la Reforma protestante y su intento de volver al Evangelio sin el «bagaje filosófico», la segunda promovida por la teología liberal del racionalismo moderno, y la tercera que se desarrollaría en la actualidad. Para mi propósito, esta última es la más interesante, porque se trata justamente del intento de una «inculturación» más profunda de la teología, y aunque Benedicto no lo dijo explícitamente, se refirió a las teologías indígenas

---

644 Sobre todo los Concilios de Nicea (325), de Constantinopla (381), de Éfeso (431) y Calcedonia (451).

645 La parte más importante del discurso de Benedicto XVI referente a este tema, dice literalmente: «Este acercamiento interior recíproco, que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego, es un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que se nos impone también hoy.» Y más adelante prosigue: «A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la época moderna domina cada vez más la investigación teológica.» Véase: http://www.zenit.org/es/articles/discurso-de-benedicto-xvi-en-la-universidad-de-ratisbona En su posición como Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe, Joseph Cardenal Ratzinger lo formuló aún más nítidamente: «El cristianismo es […] la síntesis, mediada en Jesucristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego» (Ratzinger, Joseph (1983). «Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen». En: König, Franz y Rahner, Karl (eds.). *Europa: Horizonte der Hoffnung*. Graz. 61-74. 68). Traducción mía.

(«Teologías Indias») en América Latina, con las que tenía que ver en su anterior función de Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe.[646]

Aunque este eurocentrismo teológico tenga la bendición del Magisterio de la Iglesia Católica, no se restringe de ningún modo a los sectores más conservadores, sino que es un rasgo bastante común y compartido por teólogos/as académicos/as católicos/as en Europa, pero también en el Sur global, incluyendo a América Latina. Mientras que en las teologías católicas, la herencia «helénica» (mediada por la tradición escolástica) sigue determinando gran parte de la teología enseñada en seminarios y universidades a lo largo del globo terráqueo, en las teologías evangélicas es el racionalismo de la teología liberal y, últimamente, el espíritu de las culturas posmodernas, sobre todo en las «teologías de la prosperidad» de cuño neo-pentecostal y neoliberal. También en América Latina, la teología católica dominante (para limitarnos a esta tradición) sigue siendo impregnada por el trasfondo filosófico de Occidente. Inclusive la Teología latinoamericana de la Liberación «clásica» (décadas de 1970 y 1980) no se ha «deshelenizado» lo suficiente como para cuestionar de fondo el eurocentrismo subyacente a ciertos *theologoumena*.[647] La primera generación de teólogos (en su totalidad varones) de la línea liberacionista recibieron su formación en Europa (y raras veces en EE.UU.), lo que no es de por sí un signo de su postura «eurocéntrica», pero que indica una cierta ceguera ante los rasgos «occidentales» más profundos de sus planteamientos.

El eurocentrismo vigente[648] se manifiesta tanto en cuestiones metodológicas como en ciertos axiomas no cuestionados que sólo son «revelados» a través del reflejo de la alteridad

---

[646] En el Discurso mencionado, dice textualmente: «… quiero referirme brevemente a la tercera oleada de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo, realizada en la Iglesia antigua, fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Estas deberían tener derecho a volver atrás hasta el punto anterior a esa inculturación, para descubrir el mensaje fundamental del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes particulares. Esta tesis no está totalmente equivocada, pero es torpe e imprecisa.» (Ibidem)

Respecto a la observación de las «teologías indígenas» por el Magisterio de la Iglesia Católica, menciono las tres «reuniones» que hubo entre representantes de la Teología India y de la jerarquía eclesiástica. En el año 2002 había dos «encuentros» entre representantes del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe) y representantes destacados/as de la «Teología India». En abril de ese año, un encuentro o consultación se llevó a cabo en Oaxaca (México), donde expusieron los obispos Julio Cabrera de Guatemala y Octavio Ruiz de Colombia, y los teólogos Juan Gorski (Cochabamba; Bolivia) y Eleazar López (México). En octubre del mismo año, se realizó un simposio en Riobamba (Ecuador), en el que por parte del CELAM expuso nuevamente Mons. Octavio Ruiz de Colombia, más Mons. Felipe Arizmendi de México (San Cristóbal de las Casas), y por parte de los teólogos, esta vez expusieron Clodomiro Siller (México) y nuevamente Gorski. En una carta del 26 de julio de 2004, el Prefecto de la Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano, Cardenal Joseph Ratzinger, escribió al presidente del CELAM, Cardenal Francisco Javier Errázuriz: «Aprovecho esta circunstancia para recordarle que, según el plan previamente concordado, deberían convocarse otros encuentros, esta vez de carácter regional, para proseguir el camino de profundización de los distintos contenidos doctrinales de la Teología India hasta llegar a una completa y definitiva clarificación de los aspectos problemáticos ya individuados». La Congregación por la Doctrina de la Fe del Vaticano designó como su representante a Mons. Octavio Ruiz Arenas de Colombia.

Finalmente, había un tercer encuentro en octubre de 2006 en Guatemala, donde se refirió explícitamente a esta carta (www.celam.org/documentacion/215.doc*)*.

[647] Para mayor profundización del tema, véase: Estermann, Josef (2013). «La transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena». En: *Alternativas* N° 44 (Managua). 129-158.

[648] Para mayores detalles, véase: Estermann, Josef (2007). «Dios no es europeo, y la teología no es occidental: Hacia una reconstrucción intercultural e interreligiosa de la teología en América Latina desde

teológica, tal como en las teologías indígenas. Entre los rasgos metodológicos «eurocéntricos» figuran el alto grado de abstracción, la analiticidad de los discursos, la textualidad de textos de referencia, el predominio de idiomas indoeuropeos (en América Latina el español y portugués), el régimen de titulación académica y la institucionalidad de la enseñanza teológica (seminarios y universidades). Si bien es cierto que la Teología latinoamericana de la Liberación ha transformado algunos de estos rasgos –por ejemplo, no se la considera «teología académica» –, no ha logrado, sin embargo, un cambio de paradigma metodológico hacia un policentrismo o una politopía metodológicos.

Respecto a las estructuras axiomáticas subyacentes, Occidente y su herencia helénica aún están predominantemente presentes. Sigue un pensamiento «sustancialista» y dualista, además de lineal y reduccionista. A contrario de la pastoral y liturgia, la teología «oficial» en contextos no-occidentales aún no se ha inculturado suficientemente, quedando el «helenismo dogmático» la última bastión de la hegemonía teológica de Europa, después de que el Viejo Mundo se ha secularizado y de que la mayoría de los/as católicos/as hoy radican en un país del Sur global (la llamada «terciaterreneidad» del cristianismo)[649]. En el caso católico, siguen vigentes una onto-teología, un espiritualismo teológico, un dualismo antropológico, teológico y ecológico, a pesar de las muchas innovaciones y el surgimiento de «teologías disidentes» (feminista, indígena, *queer*, ecológica, afroamericana, poscolonial, etc.).

La superación del eurocentrismo (o mejor dicho: «occidentocentrismo») teológico sólo es posible, según mi parecer, en y a través de una transformación intercultural que implica el cuestionamiento de su forma hegemónica por estas teologías emergentes, antes que todo de las indígenas («indias»). No es casual que en la última década, dos teologías particulares estaban en la mira de la Congregación por la Doctrina de la Fe (ex *Santo Oficio*): la teología india y la teología de la India.[650] Ambas cuestionan de fondo el sustrato filosófico occidental, en su herencia helénica, y plantean filosofías no-occidentales como referencia contextual para la elaboración de sus teologías. Y esto es, como hemos visto, una amenaza al matrimonio aparentemente indisoluble entre espíritu greco-occidental y la cultura semita-judía. Por otro lado: si la teología no fuera capaz de «deshelenizarse» y «desoccidentalizarse», comprobaría la tesis de ciertos sectores fundamentalistas, tanto musulmanes como cristianos, de que el

---

la sabiduría indígena andina». En: Sidekum Antônio y Hahn, Paulo (orgs.). *Pontes interculturais.* São Leopoldo: Nova Harmonia. 41-60.

[649] Esta expresión proviene del latín *tertia terra* («tercer mundo») e indica que hace unos veinte años, el Sur global («Tercer Mundo») ha superado al Norte en cuanto al número de cristianos/as. Hoy, más del sesenta por ciento de la población que profesa la fe cristiana, vive en un país del Sur global, porcentaje que en el caso católico inclusive es mayor que en el caso evangélico. La noción de la «terciaterreneidad» fue acuñada por Giancarlo Collet, para ilustrar el desplazamiento del centro de Iglesia y teología desde el Norte rico al Sur pobre (Collet, Giancarlo (1993). «Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie». En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Bd. 1: «Die Perspektive der Armen». Eichstätt. 30-37. 34).

[650] Es curioso que con esta conjugación, se encuentran nuevamente dos tradiciones que fueron relacionadas por una equivocación histórica: Colón y sus seguidores pensaban haber llegado por la vía occidental a las costas de la India. Pero ello, la región fue llamada en un primer momento «Indias occidentales» y sus pobladores «indios». A pesar de la carga despectiva y la equivocación histórica, los/as representantes de la teología indígena de *Abya Yala* insisten en la autodenominación «teología india». El caso de la teología de la India fue notorio por una serie de amonestaciones y notificaciones de la Congregación por la Doctrina de la Fe a teólogos católicos hindúes (en su gran mayoría jesuitas), como Jacques Dupuis, Antony de Mello y Tissa Balasuriya (este último esrilanqués).

cristianismo fuera en su esencia occidental y que sólo pudiera globalizarse mediante una expansión civilizatoria del modelo cultural occidental.[651]

4. El androcentrismo teológico y su superación

El segundo desafío tiene que ver con la fuerte carga androcéntrica de gran parte de las teologías cristianas (católicas y evangélicas), tanto en el Norte como en el Sur. A pesar de los esfuerzos por las teologías feministas –sean de índole liberacionista o «clásico»– y *mujeristas*[652] en las últimas tres décadas, el androcentrismo subyacente a la teología dominante no ha cambiado sustancialmente. A este respecto, no hay diferencias de fondo entre las teologías evangélicas y católicas, europeas y latinoamericanas, contextuales o supuestamente «universales». El androcentrismo tan vigente en la gran mayoría de las culturas y civilizaciones del planeta también tiene su expresión religiosa y teológica, más: la religión y teología son a menudo el bastión más firme y resistente a cualquier crítica anti-patriarcal y anti-androcéntrica.

Las teologías feministas, en su gran mayoría elaboradas y defendidas por mujeres, ha puesto el dedo en las estructuras patriarcales de las iglesias, la dominación de teólogos varones en la elaboración teológica y las interpretaciones masculinas de textos y figuras bíblicos. En este sentido, se ha avanzado muchísimo, aunque el rostro predominantemente masculino de la gran mayoría de iglesias cristianas sigue siendo el más visible y normativo. Las teologías feministas liberacionistas en América Latina y mujeristas (o *Womanist*) en Estados Unidos han reafirmado, además, la opción preferencial por la mujer, por su doble o triple discriminación y su exclusión como sujeto teológico. Lo lamentable es que este tipo de teología es percibido muchas veces como «teologías de mujeres para mujeres», sin que sean vistas como críticas profundas al androcentrismo generalizado en las teologías, sean éstas liberacionistas o «clásicas». Inclusive «teologías de género» o «teologías sensibles a las cuestiones de género» son vistas aún como teologías en manos exclusivamente de mujeres y para la emancipación y liberación de ellas del patriarcado teológicamente legitimado.[653]

El androcentrismo teológico concierne tanto a mujeres como varones, porque trasmite y repite una estructura «arqueológica» patriarcal tan enraizada en las mentes de teólogos y teólogas que no se lo puede deconstruir simplemente por un análisis de las relaciones de poder entre varón y mujer. Me refiero a la «racionalidad masculina» dominante en las teologías

---

[651] Esta tesis de la «occidentalidad» intrínseca del cristianismo imposibilita, de entrada, cualquier intento de una inculturación que va más allá de puro «maquillaje». Además, sugiere que la crisis de Occidente conlleva la crisis del cristianismo como tal, y no sólo de una cierta manifestación histórica y civilizatoria del mismo.

[652] Se suele llamar «teología mujerista» (o *womanist theology*) a la teología feminista de la población migrante en EE. UU., sobre todo de las chicanas (mexicanas emigradas al Norte). Por ello, su labor principal ha sido elaborar perspectivas teológicas a través de las prácticas y creencias de la mujeres latinas y del Caribe inmigrantes en los Estados Unidos. Entre las principales representantes se encuentran Ada-María Isasi-Díaz y María Pilar Aquino. Véase: Saranyana, Josep-Ignasi (2001). *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. San José de Costa Rica: Promesa.

[653] Hay que diferenciar entre «teologías de la mujer» y «teologías de género» *(gender theology)*; las primeras tienen como referencia principal a la mujer y su posición subordinada y discriminada en sociedad, religión y teología, mientras que la segunda trata del aspecto «genérico» de la teología, es decir de su androcentrismo y sexismo. Las «teologías feministas» son ambiguas a este respecto: algunas se insertan en la línea de las «teologías de la mujer» (teología minerista, teología de la femineidad), otras en la línea de las «teologías del género».

cristianas (y de otras religiones), y tiene que ver en parte con las culturas de origen fuertemente patriarcales (sagradas escrituras), pero también con el androcentrismo vigente en las filosofías que las sustentan. La filosofía occidental dominante es –desde Parménides hasta Rorty– sumamente androcéntrica, a pesar de su autodefinición andrógina (neutralidad genérica).[654] Las teologías cristianas han heredado el fuerte androcentrismo de dos fuentes principales: las culturas bíblicas semitas fuertemente patriarcales y la tradición filosófica occidental fuertemente masculina. Ambas fuentes coinciden en una «racionalidad masculina» común que sigue determinando gran parte de la elaboración teológica, tanto evangélica como católica.

Esta «racionalidad masculina» subyacente sólo puede ser revelada y visibilizada mediante un proceso de hermenéutica diatópica (o politópica),[655] es decir por un ejercicio de una deconstrucción intercultural crítica, pero de ningún modo por una crítica intra-cultural, como es la posmoderna o el feminismo «clásico». Tal como en el caso del eurocentrismo, también los rasgos androcéntricos son revelados por la «alteridad teológica», es decir por las teologías no-occidentales y no-androcéntricas. Nuevamente hay que mencionar las teologías indígenas que reflejan una cosmovisión y filosofía totalmente distintas a la tradición filosófica dominante de Occidente, pero también (aunque de menor grado) a las culturas bíblicas de origen.

Uno de los rasgos de esta «racionalidad masculina» es la predilección por el «concepto» como lugar y criterio de la verdad. El concepto –invento del Sócrates platónico– refleja una actitud varonil agresiva e imperialista hacia la realidad que nos rodea. Conocer el mundo en esta línea significa «captarlo», «encasillarlo», «comprenderlo» (la etimología al respecto es muy reveladora[656]) y «definirlo». La definición es solo el resultado final de un modo típicamente masculino de apoderarse del misterio del mundo y volverlo «finito» y delimitado («de-finir»). El modo ginocéntrico sería mucho más empático e integral, tal vez comparable con la *Gestalt* (figura holística frente a un fondo de referencia) de las psicologías humanísticas gestálticas.[657]

Otro rasgo de la racionalidad dominante es el predominio del análisis en el procedimiento metodológico de las ciencias occidentales. El análisis parte de la presuposición de que la verdad de algo se conoce a través del conocimiento completo de sus partes. «Analizar» algo

---

[654] La filosofía occidental dominante no sólo parte de su carácter culturalmente «universal» (es decir: supra-cultural), sino también de su carácter a-sexual o a-genérico (es decir: supra-genérica). Hay pocas filósofas (feministas) que someten a la tradición filosófica occidental a una crítica profunda de su androcentrismo sistémico y de la supuesta supra-genereidad.

[655] La hermenéutica diatópica (o politópica) es un ejercicio intercultural de interpretación y comprensión, a través de un ir y venir entre dos (o muchos) «lugares» *(topoi)* culturales, a fin de encontrar «equivalentes homeomórficos» entre los universos culturales. Véase: Estermann, Josef (s/f). «Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del filosofar intercultural». En: *Kollasuyo. Revista de Filosofía Andina*. Carrera de Filosofía de la UMSA. La Paz-Bolivia (en vía de publicación). Traducción al español de: Ídem (2012). «Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens». En: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* No. 27 (2012). 21-40.

[656] La palabra española «concebir» (del latín *concipere)* tiene tanto acepción sexual (concebir a un nuevo ser humano; el acto masculino de inseminación) como epistémica (concebir una idea); la raíza latina *cipere* es visible en la palabra española «comprender» que refleja la transgresión activa y un tanto agresiva («prender»; «agarrar»; «captar»), acto epistémico predilecto en Occidente.

[657] La problemática del androcentrismo no se da solamente en la teología y filosofía, sino prácticamente en todas las ramas del saber humano. En la psicología, por ejemplo, se puede distinguir enfoques típicamente «masculinos», como el psicoanálisis, y «femeninos» como la *Gestalt*.

significa descomponerlo, es decir: partirlo en sus partes, para investigar cada una de ellas, a fin de conocerlas a fondo. El axioma subyacente dice que el conocimiento de algo es el conocimiento de sus partes. En un mundo mecánico –otro presupuesto androcéntrico– el método analítico puede dar muy buenos resultados, porque al descomponer y recomponer una máquina, se puede conocer su funcionamiento y tener un saber de la totalidad del objeto analizado. Pero cuando se trata de un ser vivo, el análisis resulta fatal, dado que la descomposición conlleva irremediablemente la muerte del organismo.[658]

Un tercer rasgo es la tendencia a las oposiciones y los dualismos. Plasmado de modo más nítido en los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido *(tertium non datur)*, este rasgo conlleva una postura conflictiva y exclusiva. Las posiciones antagónicas (Dios y mundo; materia y espíritu; tiempo y eternidad; seres vivos y seres inertes) no llegan a ser conciliadas, salvo por «saltos cualitativos» violentos o por la extinción y aniquilación de una de ellas. Este rasgo androcéntrico viene a determinar en Occidente la actitud del ser humano frente a la Naturaleza y la mujer, como también frente a credos que no coincidan con el proprio.

Se sobreentiende que estos rasgos –solo son tres ejemplos– han determinado grandemente los conceptos e ideas teológicos, a lo largo de los veinte siglos. Su superación sólo es posible a través de una hermenéutica diatópica en un diálogo intercultural con racionalidades no-occidentales y no-androcéntricas, tal como las indígenas de *Abya Yala*.

5. Una Teología de la Liberación para el siglo XXI

Finalmente, las teologías cristianas, especialmente en América Latina, deben de responder a los grandes desafíos planteados por la exacerbación de una globalización neoliberal miope, un capitalismo desenfrenado y totalmente irracional, un neocolonialismo mediático y cibernético a escala planetaria, y el escándalo de una pobreza cada vez mayor en un mundo de billonarios y de un despilfarro increíble.

Desde los años sesenta y setenta del siglo pasado, época del origen de la Teología latinoamericana de la Liberación, el mundo ha cambiado dramáticamente. No ha desaparecido la pobreza y marginalización de personas y pueblos –motivo que daba origen a la Teología de la Liberación –, pero sí han cambiado los parámetros de su «producción» y «reproducción». En 2013, hay inclusive más pobres que en 1970, y las formas de explotación se han multiplicado, dando eco a la creatividad perversa y sádica del ser humano (tráfico de personas; explotación de órganos; prostitución de menores; niños de guerra; etc.). El dinero y criterio financiero y de rentabilidad se han impuesto de tal forma que nada y nadie quedan fuera de cálculos de ganancias y su maximización, con el resultado de una élite increíblemente rica y una masa de personas «excedentes».

El *cultural turn* («vuelta cultural») en filosofía, teología y ciencias sociales no sabía hacer frente a los nuevos desafíos a nivel mundial, sean éstos económicos, ecológicos o sociales. Muchos planteamientos «culturalistas» hicieron el rol de tontos útiles del capital y de su

---

[658] Lamentablemente, esto ocurre con la actitud dominante del espíritu europeo frente a la naturaleza, tanto la no-humana como el cuerpo humano. En la tradición cartesiana que ha impregnado esta actitud hasta el día de hoy, la naturaleza es una máquina desalmada, una *res extensa* (ser con extensión) que puede ser analizada y manipulada a gusto del o de la investigador/a. La consecuencia resulta ser una actitud necrófila, para la que lo inerte y muerto vale más que lo vivo, los mecanismos (del Mercado) más que los sujetos trabajadores y consumidores.

carrera loca, sobre todo después de la caída del Muro de Berlín y la imposición del «modelo único» de un capitalismo salvaje y un consumismo ilimitado, junto al acrecentamiento de las disparidades sociales en esta «aldea global». Hoy presenciamos el inicio del colapso de este modelo suicida, en y a través de las múltiples crisis[659] que se siguen a un ritmo cada vez más frenético. Y como se trata de una crisis civilizacional nunca vista, también las filosofías y teologías cooptadas por la civilización occidental dominante, entrarán irremediablemente en crisis. Y si el cristianismo sigue siendo aliado fiel de Occidente y de su capitalismo de casino, es probable que éste se desplomara junto a él y desaparezca como su justificación religiosa más contundente.

Hace falta, entonces, un mayor esfuerzo de recontextualizar la Teología de la Liberación «clásica» en el marco de la reconfiguración del mundo en las últimos dos décadas.[660] Uno de los componentes de este tipo de teología es, sin lugar a dudas, la crítica de las idolatrías del capital, del dinero y del consumo, la nueva «religión» antihumana globalizada que invierte los valores y *theologoumena* de la Buena Nueva.[661] Otro componente es la crítica radical del capitalismo reinante como un sistema totalmente antievangélico y cínico. Un tercer componente será una teología decolonial y descolonizadora, es decir una teología (auto-) crítica a los mecanismos de la colonización sutil y subliminal por los medios de comunicación, las tecnologías y el Mercado, pero también a los intentos de restauración de un eurocentrismo y occidentocentrismo teológico y eclesial.

Ojalá que a este respecto se junten los múltiples movimientos de la sociedad civil (los/as «indignados/as»; *Occupy*; Foros Sociales Mundiales; movimiento antiglobalización; Primavera Árabe; etc.) con una Teología de la Liberación renovada y los signos proféticos del actual papa Francisco. Los discursos hechos en distintas oportunidades hablan un lenguaje sin ambigüedades, respecto a la idolatría del dinero y del sistema capitalista: "El actual sistema económico nos está llevando a una tragedia. Vivimos las consecuencias de una decisión mundial, de un sistema económico que idolatra a un dios llamado dinero".[662]

Una «inculturación» radical y coherente de las iglesias y teologías en América Latina sólo puede realizarse en la conjunción de los tres desafíos señalados: esfuerzos por la superación del eurocentrismo, del androcentrismo y del capitalismo salvaje. Y para ello, es imprescindible escuchar a las voces de la alteridad teológica, a las «otras teologías», sean estas indígenas, feministas, ecológicas o afroamericanas.

---

[659] A manera de ejemplos, menciono las crisis ecológica, energética, financiera, económica, de deudas públicas, axiológica, de sentido, espiritual, religiosa, migratoria.
[660] Entre los representantes de esta «nueva» Teología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal, hay que mencionar a Franz Hinkelammert (Costa Rica), Hugo Assman (Brasil), Jung Mo Sung (Brasil), Ulrich Duchrow (Alemania) y François Houtard (Bélgica).
[661] «El capitalismo como religión» era un escrito del filósofo alemán Walter Benjamin (1921), tesis retomada posteriormente por el teólogo español José Ignacio González Faus S.J. (González Faus, José Ignacio (2012).»El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta». En: *Iglesia Viva* No 249. 109-115.
[662] http://actualidad.rt.com/actualidad/view/106507-papa-sistema-economico-idolatra-dinero. Consulta 4 de octubre de 2013.

Referencias de fuentes de las contribuciones de esta antología

1. «Religión como chakana: El inclusivismo religioso de los Andes». En: *Estudios Aymaras*. Serie 2, vol. 66. 4-26. 2002.
2. «Más allá de la ortodoxia: Pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa». Consulta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana sobre «Espiritualidades Indígenas, Interculturalidad y Misión Integral», 25 al 27 de octubre de 2008, La Paz-Bolivia. Manuscrito inédito.
3. «Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia y Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos». Ponencia en el Encuentro de CETELA de Cochabamba-Bolivia, noviembre de 2005. En: Zwetsch, Robert (ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba. Bolivia – Noviembre del 2005*. CD-ROM (ISBN – 85-89754-12-X. 01 (pp. 1-16). 2006.
4. «La «Teología andina» como realidad y proyecto: Una deconstrucción intercultural». En: Estermann, Josef (coord.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. 2 tomos. La Paz: ISEAT/Plural. Tomo I. 137-162. 2006.
5. «Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación». En: Vigil, José María (org.). *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Editado por la Comisión Teológica Internacional de EATWOT (ASETT: Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo). México: Dabar. 89-98. 2007.
6. «Dios no es europeo, y la teología no es occidental: Hacia una reconstrucción intercultural e interreligiosa de la teología en América Latina desde la sabiduría indígena andina». En: Sidekum Antônio y Hahn, Paulo (orgs.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia. 41-60. 2007.
7. ««Religión»: Un concepto ambiguo y culturalmente determinado». En: *Religión y Desarrollo*. Año 1, No. 1. (La Paz-Bolivia). 9-14. 2007.
8. «Laicidad y secularización en clave intercultural y de género». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No. 12. 53-65. 2007.
9. «Iglesia Católica y Pluralismo Religioso y Teológico en América Latina: Ecumenismo y Teología Andina en perspectiva de la V Conferencia General de Aparecida». En: Tomichá, Roberto (ed.). *Y después de Aparecida, ¿Qué?: Comentarios al Documento de Aparecida*. Cochabamba: Verbo Divino. 79-106. 2007.
10. «Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal». En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (ed.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie Diaconia na América Latina 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139. 2007.
11. «El mercado de la religión y la religión del Mercado: Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes». En: Estermann. Josef (coord.). *Religión y desarrollo en los Andes: Deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: ISEAT. 53-75. 2008.

12. «Diversidad religiosa en Bolivia: El campo religioso y las culturas y sabidurías andinas». En: Blanck de Oliveira, Lilian et al. (org.). *Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina: Pesquisas e Perspectivas Pedagógicas*. Blumenau: Edifurb; São Leopoldo: Nova Harmonia. 126-152. 2009.
13. «Un abanico de religiones, iglesias y culturas: Apuntes para una evaluación intercultural del campo religioso del Caribe». En: Castillo, Jorge y Vernooij, Joop (eds.). *Relaciones interreligiosas en el Caribe: Ecumene, interculturalidad e interreligiosidad*. Münster: LIT.183-191. 2009.
14. «Hacia la transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Aportes desde el contexto andino». En: Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad (org.). *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*. San José CR: Scbila. 85-105. 2010.
15. «Creación en perspectiva andina: Una investigación teológica del concepto de «creación» en la cosmovisión andina». En: *Fe y Pueblo* 19. Segunda época. Bolivia. 29-44. 2012.
16. «La religión no redime: Reflexiones teológicas sobre el rol de la «religión» hoy». En: Voices Vol. XXXV, No. 2012/1, New Series. EATWOT (ed.). *Towards a post-religional paradigm?: EATWOT's Latin American Consultation on Religion – ¿Hacia un paradigma posreligional?: Consulta teológica latinoamericana sobre religión – Para um paradigma pos-religional?: Consulta teológica latinoamericana sobre religão*. 94-102. 2012.
17. «Mercado religioso: Apuntes sobre una relación polémica». En: *Diálogos A* Año 2, No 4. 8-15.
18. «En sintonía con el pueblo: Reflexiones acerca de la teología hecha en y por el ISEAT». En: *Fe y Pueblo* 23 (La Paz: 2013). «La fe del pueblo: Educación teológica en tiempos de cambio». 33-42. 2014.
19. «Teología en clave andina: El ISEAT y la evolución de la Teología Andina». En: *Fe y Pueblo*. Segunda época. No. 24. 13-19. 2014.
20. «*Apu Taytayku*/*Achachila Tataku*: Implicaciones teológicas del pensamiento andino». En: Perrier, Christine Lisa (comp.). *Caminos de Herradura. 25 años de Teología Andina*. Vol. 1: Homenaje. Cochabamba: Editorial Verbo Divino; Chucuito: IDECA, 2015. 111-141. 2015.
21. «Libertade Religiosa: Para a descolonização do campo religioso na Abya Yala». En: Sidekum, Antonio; Wolkmer, Antonio Carlos; Manica Radaelli, Samuel (orgs.). *Enciclopédia Latinoamericana dos Direitos Humanos*. 538-544. Blumenau/Nova Petrópolis: edifurb/Nova Harmonia. 2016. En español no publicado.
22. «María y la Pachamama: Los santos transculturales y su representación en el contexto andino», En: *Revista de Estudios Bolivianos* No. 29, diciembre de 2018, Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), La Paz, 79-107. 2018.
23. «Teologías indígenas en Abya Yala: Sus repercusiones en políticas progresistas en América Latina», en: *Fe y Pueblo* No. 1, Septiembre de 2019, Cuarta Época, Interculturalidad, Interreligiosidad y Espiritualidad, 7-31. 2019.

24. «Ecumenismo y diálogo interreligioso en América Latina: Apuntes para un debate necesario». Manuscrito inédito.
25. «¿Doble fidelidad o neopaganismo?: Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes». Manuscrito inédito.
26. «La fe y su reflexión en la «aldea global»: Apuntes para una teología liberadora en contexto urbano indígena de La Paz». Manuscrito inédito.
27. Martín Lutero y la Teología Andina: Un diálogo ficticio e imposible. En: *Fe y Pueblo* (La Paz) Tercera época Nº 5. 7-16. 2018.
28. «Superar el eurocentrismo y androcentrismo teológicos: Desafíos para una teología e Iglesia inculturadas desde y para América Latina». Manuscrito inédito.

Sobre el autor

Josef Estermann, De origen suizo, con licenciatura en teología y doctorado en filosofía. Experiencia laboral en el Perú y Bolivia, además de haber sido director del Instituto de Misionología en Aquisgrán (Aachen-Alemania). Actualmente encargado de Bases & Investigación en Comundo en la Casa Romero (Lucerna). Docente en la Universidad de Lucerna (Suiza) y docente visitante en diversas universidades de Europa y América Latina.

Casado y padre de tres hijos mayores.

Entre las recientes publicaciones: (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT; (2008). *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas interculturales entre los Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT; (2010). *Interculturalidad: Vivir la diversidad.* La Paz: ISEAT. *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la Religión y la Teología.* Quito: Abya Yala (2014); *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya Yala (2015); *Warum der Süden unten ist: Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien*. Aachen: Mainz-Verlag (2019).